افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه

نحمد الله الذي روح الارواح بالسنة العرب ونشكره على المعاني بالكلمات على طبع

شرح عقود الجمان في المعاني

و

حاشية

و

التي لم يأت بها الزمان الى الآن وينشدها القلوب في طي الدهور والاوان

في المطبع اليوسفي لمحمد يوسف اللكهنوي الفرنگي محلي



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية

قوله يا من وفقنا آه اعلم ان كلمة يا عند ابن الحاجب تعم القريب والبعيد فلا اختلاج ح نعم يختلج في البال على ما اختاره الزمخشري من ان يا ينادي بها البعيد ان الله تعالى اقرب من حبل الوريد فكيف ينادي بها فيزاح بان قول الداعي يا الله ويا رب من قبيل تنزيل القريب منزلة البعيد لعظمته فنزل البعد الرتبي منزلة البعد المكاني وفيه تنبيه على انه تعالى مع كونه اقرب ابعد معرفة وعلما يدل عليه ما عرفناك حق معرفتك ولا يخطر في روعك ان الاذن الشرعي لم يرد باطلاق المبهمات التي منها من عليه تعالى فان الامام النووي في الاذكار اورد ادعية ماثورة تحتوي على قول يا من فورد الاذن الشرعي باطلاق هذا اللفظ عليه تعالى والمنادى من عرف بالمطلوب قباله وتوجه وهو لا يستقيم في الواجب تعالى فانه متوجه الى العباد دائما لكن المراد بمطلوب الاقبال مسئول الاجابة فلا ضير في ندائه تعالى والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب وخص شرعا بالخير واختيار صيغة المتكلم مع الغير لاظهار عموم النعمة والتحقيق اثبات المسألة بالدليل والعقائد جمع العقيدة وهي قضية يتعلق بها الاذعان ويكون الغرض منه مجرد الاذعان لا العمل ثم الاسلام عبارة عن التصديق بالجنان بما جاء به النبي صلعم على ما هو الراجح وقيل عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان وقيل عنهما وعن العمل بالاركان وعلى كل تقدير فنسبة العقائد الى الاسلام وجه وانما اختار الشارح هذا الاسلوب الجديد خلافا لما هو المتعارف لان كل جديد لذيذ وفيه تنبيه على ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية لا خصوص قوله الحمد لله ونحوه

وعصمنا عن التقليد فی الاصول والفروع الکلامیۃ صلی علی سیدنا محمد المؤید بقواطع الحجج والبرہان

قولہ وعصمنا آہ العصمۃ بالکسر باز داشتن یقال عصمہ الطعام ای منعہ من الجوع کذا فی الصراح والتقلید فی الاصل قلادہ افگندن در گردن کسی کذا فی منتہی الارب وفی اصطلاح الاصول ہو العمل بقول الغیر بغیر حجۃ من الحجج الاربعۃ کاخذ العامی من المجتہد واخذ المجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی علیہ وآلہ الصلوۃ والسلام او الی الاجماع لیس منہ فانہ رجوع الی الدلیل کذا فی المسلم والاصول جمع اصل کالفروع جمع فرع والاصل فی اللغۃ ما یبتنی علیہ الشیٔ کالطین للکوز والفرع ما یقابلہ ویطلق الاصل اصطلاحا علی اربعۃ معان الراجح کما یقال الکتاب اصل بالنسبۃ الی القیاس ای راجح والمستصحب کما یقال طہارۃ الماء اصل والقاعدۃ کما یقال المفعول منصوب اصل من اصول النحو والدلیل کما یقال آتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ والکلام قیل علم باحث عن احوال المبدء والمعاد علی وجہ قانون الاسلام ولعل المراد بالاصول الکلامیۃ ما یحکم بکفر منکرہ کتوحیدہ تعالی وبالفروع الکلامیۃ ما لیس کذلک ککون التکوین صفۃ حقیقیۃ ثم اعلم ان ایمان المقلد غیر معتبر عند الاشعری والقاضی عیاض علی ما نقلہ ابن جماعۃ ولکن قال القشیری انہ افتراء علی الاشعری والصحیح ان ایمان المقلد صحیح عند الائمۃ الاربعۃ الا انہ یکون عاصیا بترک الاستدلال کذا قال العلی القاری ولعلہ لہذا اختار الشارح العصمۃ عن التقلید وقال بحر العلوم رح فی شرح المسلم ان التاثیم بترک النظر لم ینص علیہ الائمۃ انما حکم المتاخرون بہ من جہۃ ترک النظر الذی کان واجبا وہذا لیس بشیٔ فان النظر ما کان واجبا الا لتحصیل الایمان واذا حصل الایمان ارتفع سبب وجوبہ فلا اثم فی الترک کما اذا اسلم الکفار قاطبۃ سقط الجہاد الذی کان وجب من غیر اثم فافہم **قولہ** صل آہ ای عظمہ فی الدنیا باعلاء ذکرہ وابقاء شریعتہ وفی الآخرۃ بتشفیعہ فی امتہ وتضعیف اجرہ وہی بہذا المعنی لا تطلق علی غیرہ الا تبعا کذا فی البرجندی قالوا الصلوۃ اذا اسندت الی اللہ تعالی یراد بہا الرحمۃ وہی رقۃ القلب واللہ تعالی بری عنہ فالمراد ثمرتہا وہی التفضل والاحسان والسید قیل ہو الفقیہ وقیل ہو الحلیم وقیل ہو المالک وقیل ہو ما یستوی ظاہرہ وباطنہ وقیل من یفوق قومہ وقیل ہو من یحتاج الیہ فی الشدائد لدفع المکارہ وقد روی مسلم عن ابی ہریرۃ رض انہ قال قال رسول اللہ صلعم انا سید ولد آدم

والمشيد بلوامع السيف والسنان وعلى آله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان

يوم القيمة والتخصيص به لظهور السيادة هناك ثم ظهور والتائيد التقوية يقال ايدته تائيدا اي قويته والمؤيد اما على صيغة اسم الفاعل اي المقوي للدين بقواطع الحجج او على صيغة اسم المفعول اي المنصور من عند الله تعالى بقواطع الحجج والحجج جمع الحجة فالامر الخارق للعادة الذي اظهره الله تعالى على يد مدعي النبوة كما يسمى معجزة باعتبار اعجازه يسمى حجة ايضا باعتبار غلبته به على الخصم والالف واللام على الحجج عوض عن المضاف اليه فهو اما الله تعالى او محمد فعلى الاول اما ان يكون الاضافة من قبيل خاتم فضة او من قبيل جرد قطيفة فالمعنى المؤيد بقواطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء او المعنى المؤيد بجميع حجج الله القاطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول وعلى كل من المعنيين يفيدان آية نبينا صلعم اجل وارفع من آيات سائر الانبياء وعلى الثاني ينبغي ان يحمل على اضافة جرد قطيفة فالمعنى المؤيد بحججه صلعم القاطعة فيفيد ان نبينا مؤيد بحجج جميعها قاطعة ولا ينبغي ان يقال ح ان الاضافة من قبيل خاتم فضة فانه يشير الى ان بعض حججه صلعم ليست بقواطع وهذا لا يناسب المقام والالف واللام على البرهان اما للجنس فهو معطوف على الحجج واما للعهد فهو معطوف على القواطع والمراد به القرآن فانه برهان من عند ربه لاثبات رسالته والتخصيص بعد التعميم لافادة التعظيم ولا يبعد احتمالات اخر قوله المشيد آه على صيغة اسم الفاعل واسم المفعول على نحو ما مر في المؤيد يقال شيد اي رفع وعلى اظهر واللوامع جمع لامعة ولوامع السيف والسنان استعارة بالكناية تشبيها للسيف والسنان بالبروق الخاطفة مبالغة واستعارة تخييلية نظرا الى اثبات اللوامع واللمعان روشن شدن ودرخشيدن والسنان سرنيزه قوله وعلى آله آه قيل اصل آل اهل بدلالة اهيل بدلت الهاء همزة فتوالت همزتان ابدلت الثانية الفا وخص استعماله في الاشراف واولى الخطر فلا يقال آل الحجام وعن الكسائي سمعت اعرابيا فصيحا يقول آل واويل واهل واهيل واختلف في آل النبي صلعم فقيل آله بنو هاشم وبنو المطلب المسلمون وقيل امته وقيل اتباعه وقيل اصحابه قال الشارح في الحاشية المنهية على شرح هياكل النور ان آل الشخص من يؤول اليه فآله صلعم من يؤول اليه نسبا وهم الذين

القائل الزمخشري ١١٢

وبعد فيقول الفقير المحتاج الى عفو ربه الغني محمد بن سعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني

حرمت عليهم الصدقة او نسبة صورية وهم العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتالهون ومن اجتمع فيه النسب فهو نور على نور كالائمة الطاهرين صلى الله على نبينا وعليهم وآلاصحاب جمع صاحب وجمع صحب كبلر كحار مخفف صاحب وجمع صحب بسكون الحاء اسم جمع كركب ولا يستعمل في موضع مفردها الصحابي بالفتح منسوب الى الصحابة وهي مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت بمعنى الاصحاب كذا قال الجوهري وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مومنا به ومات على الايمان من الثقلين فالملائكة ليسوا باصحاب وكذا من رآه ولم يومن حال حيوته او آمن به وارتد ومات عليه والروية اعم من الحقيقي والحكمي فيشمل الصحابي الاعمى كعبد الله بن ام مكتوم كذا افاد البرجندي وآلاعيان جمع العين وعيان القوم اشرافهم كذا في الصراح وآلغرف كصرد جمع الغرفة بالضم بالاخانه وحجره بالاي حجره وآلجنان بالكسر جمع الجنة وهي البستان وقد روى الترمذي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تمس النار مسلما رآني اورأى من رآني وقال العلي القاري انه قد ورد مرفوعا انما سميت فاطمة لان الله قد فطمها وذريتها عن النار يوم القيمة اخرجه الحافظ الدمشقي **قوله وبعد فيقول** آه بعد من الظروف اللازمة مبني على الضم لحذف المضاف اليه كونه منويا اى بعد الحمد والصلوة والفاء اما على توهم اما او على تقديره في نظم الكلام وهذا على ما ذكره السيد الشريف وتبعه من بعده لكن الشيخ الرضي قال ان تقديرا اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا نحو قوله تعالى وربك فكبر فالاولى ان يقال ان اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر الشيخ الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون وآلرب قيل نعت من ربه يربه فهو رب بمعنى المالك لانه يحفظ ما يملكه ولا يطلق على غير الله تعالى الا مقيدا كقوله تعالى ارجع الى ربك كذا افاد البيضاوي وآلغني المستغني في ذاته وصفاته وافعاله عما عداه والفقير ضده وآلدوان كشداد موضع ببلاد فارس وآلتمليك مالك گردانیدن چیزی کسی را وآلنواصي جمع ناصية موی پیشانی وآلاماني جمع امنية وهي في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من منى اذا قدر ولذلك يطلق على ما يتمنى ولا يخفى ما في اضافة نواصي الاماني من الاستعارة بالكناية والتخييلية

ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك
من امهاتها ومهماتها مسألة الا وقد صرحت بها او ومأت اليها ولم اطلع على شرح لها
يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها شرحا ما يعد عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك
مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحه شرحا وافيا بحل المعاقد كافيا في تحقيق المقاصد وتبيين
المغالق والتفصي عن المضائق ولم استرسل مع ذلك شعب القيل والقال على ما هو داب
اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل تتبعت الحق الصريح وان
خالفت المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور

قوله ان العقائد العضدية اي المنسوبة الى القاضي عضد الملة والدين رح قوله لم تدع آه
يقال دعه اي تركه وقد اميت ماضيه عند سيبويه فلا يقال ودعه وانما يقال في الماضي تركه
وقد جاء لضرورة الشعر والقاعدة حكم كلي ينطبق على احكام جزئيات موضوعه نحو كل نوع كلي
والاصول القواعد والدين والملة متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فالشريعة من
حيث انها تدان اي تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال هو الاملاء وتعدية
اتت بعلى لتضمين معنى الاشتمال والامهات جمع امهة وهو اصل لام والام كل شيء اصله وعماده والمهمات
من اهمه الامر اذا احزنه والمسائل ايضا مما يحزن الطالب في تحصيله والوما وبعدالا في الموضعين
للحال قوله بل لم ار لها آه لما كان يستفاد من قوله ولم اطلع آه بناء على ان النفي اذا دخل على
المقيد يرجع الى القيد كما هو الاصل صرح به الشيخ عبد القاهر ان الشرح الكاشف للمقاصد
ما اطلع عليه الشارح دون مطلق الشرح اضرب عنه بقوله بل لم ار لها الخ والعداد بالكسر شمار
كذا في المنتخب قوله من ذلك اي مما يعد عداد الشروح عرفا قوله فحداني من الحدو راندن شتر
بسرود وآواز ويقال حدا الحادي راتا نه راند آنرا قوله ذلك اي مجموع المذكور وهو كون المتن
في نهاية اللطف والشروح في نهاية القبح قوله بحل المعاقد آه المعاقد جمع المعقد والمغالق جمع
المغلق يقال كلام غلق گلتف سخن دشوار والمشكل والمضائق جمع المضيق مكان تنگ وكار سخت
والاسترسال خوگر شدن وگستاخي كردن والشعب كصرد جمع شعبة بالضم شگاف كوه كه آب بران
در وی گرد آید و مرغان دران جای گیرند والقول گفتن ويقال كثر القيل والقال وبها

قال المصنف روح اللہ روحہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو

اسمان فیہ والانتہاج من نہجت الطریق اذا ابنتہ واوضحتہ وسلکتہ والمساعدۃ الاعانۃ و
الجمہور بضم معظم کل شیئ ومن الناس جلہم ای کلہم قال المص قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم آہ
ابتدأ الرسالۃ بکلام خاتم المرسلین تیمنا وتبرکا وتنبیہا علی ان مسائل ہذہ الرسالۃ ما قالہ علیہ السلام
فان العقائد الدینیۃ لا تعتد بہا مالم تثبت من ناقد الشریعۃ قولہ وہو ہہنا احتمالات الاول
ان یعود الضمیر الی النبی الخاص المراد ہہنا وہو خاتم النبیین صلعم وقال الفاضل القراباغی
انہ یلزم ح عموم المعرف بالکسر من المعرف بالفتح مع انہ لا بد فیہما من المساواۃ واضطربوا
لدفعہ فقیل ان اللام فی الخلق للاستغراق فیشمل جمیع افرادہ ولا نبی مبعوث الی جمیع الخلق
سوی نبینا صلعم فیحصل المساواۃ وقیل ان ہذا التعریف بالاعم وہو جائز عند الشارح
صرح بہ فی حاشیۃ التہذیب فلا ضیر وقیل ان ہذا حکم لا تعریف ولا یخفی مرتابا فی ان ہذا
الاحتمال یخالف السیاق ولا یناسبہ قولہ وعلی ہذا لا یشمل آہ فاضطرابہم بلا موجب الثانی
ان یعود الضمیر الی مطلق النبی المذکور ضمنا کما اختارہ الفاضل القراباغی فکانہ ظن ان
مجموع لفظ ضارب کما انہ دال علی المعنی الفاعلی من دون ان یکون للالف معنی کذلک
المجموع ہہنا دال علی المعین الخاص فالمطلق مذکور فی ضمنہ ولا یذہب علیک ان بعض الظن
اثم اما فہم ان لفظ نبی موضوع للمطلق والتعین انما جاء من اللام کما ان الانتشار یجیٔ من
التنوین فہہنا لفظان دل کل منہما علی معناہ فالتعریف باللام عارضی لا یمنع اطلاق نبی
فالمطلق مذکور صریحا لا ضمنا والثالث ان یعود الی المطلق المذکور صریحا وہو الحق فان
قلت ان المحلی باللام لشدۃ الامتزاج کلمۃ واحدۃ فمعناہ واحد فالمرجع ضمنی قلت کونہ کلمۃ
واحدۃ انما ہو فی الاحکام اللفظیۃ من ظہور الاعراب فی الآخر وکونہ ذا حال وغیرہا فی الواقع
ہو لفظ مرکب یصدق علیہ حد فنبی دل علی معناہ واللام علی التعیین فالمطلق مذکور صراحۃ
نعم یرد ان الشارح صرح فیما سیاتی ان اللام اما للعہد الخارجی او المراد بہ الفرد الکامل فاذا
کان المراد من المطلق الفرد الکامل ویکون اللام للجنس فالدلالۃ علی المطلق تکون ضمنیۃ ویقول
بان حمل المطلق علی الخاص مجازا حتی یخرج ذکر المرجع عن الصراحۃ مما لا وجہ لہ لیس لبدید

لان لهذا الحمل وجها اذ الحديث المذكور انما هو قوله صلعم والعقائد انما هي على ملته صلى الله عليه وسلم فالمراد من النبي محمد رسول الله صلعم اما بجعل اللام للعهد الخارجي او يكون اللام للجنس وارادة الفرد الكامل فكانه لكماله هو الجنس كله كما في زيد هو الشجاع ويمكن ان يجعل اللام للاستغراق ويراد الفرد الكامل فكانه لكماله جامع الافراد كلها والجواب عن الايراد ان ارادة الفرد الكامل لا تمنع ذكر المطلق صراحة فانه لا شبهة في ان لفظ نبي ملفوظ واللام ايضا ملفوظة فهنا لفظان دالان على معنيين مختلفين فكل من اللفظين مذكور صراحة فلا تجعل قوله انسان آه اعلم اولا ان الغرض من التعريف اما تحصيل صورة غير حاصلة او تعيين صورة من بين الصور المخزونة الثاني هو اللفظي والغرض منه هو الالتفات الى المعنى بعد الذهول عنه والاول هو الاسمي فان كان المقصود تصوير مفهوم الاسم مع عزل اللحظ عن الوجود فاسمي بحسب الاسم وان لوحظ الوجود ايضا في التصوير فاسمي بحسب الحقيقة هذا على المشهور بين القوم واذا وعيت هذا فاعلم انه قال الفاضل اللاهوري ان هذا التعريف لفظي ولذا جاز اخذ النوع فيه وقال الفاضل الچلپی ردا على الفاضل اللاهوري ان هذا التعريف ليس بلفظي لان الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبي اصطلاحا والحق ان الحكم الجزمي من كل منهما ليس بصواب فهذا التعريف يحتمل ان يكون اسميا لو كان الغرض منه تصوير معنى النبي لمن لا يعلمه ويحتمل ان يكون لفظيا وهو المناسب بعبارات المليين من القدماء فانهم كثيرا ما يكتفون بالتمثيلات في التعريفات وجعل التعريف اللفظي سببا لاخذ النوع فيه ليس بسديد لانه جاز ذكر الانواع في تعريف الاصناف اسميا كان او لفظيا وما قال الفاضل الله آبادي من ان الظاهر ان هذا التعريف ليس بلفظي كيف والمشهور انه لا ترادف بين المفرد والمركب ففيه انه غفلة عما قالوا من ان تعريفات الوجود لفظية مع انها مركبات وثانيا ان التخصيص بالانسان اما لان الكلام في نبوة الانسان او لانه لم يثبت نبوة الملك اما الجان فمتفق على نفي النبوة عنهم كذا في الحاشية الكمالية ثم لا يذهب عليك ان عدم نبوة الملك انما هو بالمعنى المذكور واما الرسالة والسفارة فمتحقق في الملك فان جبرئيل رسول الله الى حبيبه صلعم والى الخلق

لتبليغ ما اوحي اليه

في صدرك انه يلزم منه فضيلته على النبي ضرورة كون المعلم اشرف من المتعلم فازحه بان المعلم
هو الله تعالى والملك انما هو مبلغ فالمعلم افضل من المتعلم ولا يلزم منه فضيلة الملك وثالثها
انه قال القرطبي وقع الاختلاف في نبوة اربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجرة وزاد العلامة
المتقن السراج ابن الملقن في شرحه المسمى بعمدة الاحكام حوا وام موسى وقد ذهب اهل التحقيق
الى ان الذكورة شرط للنبوة خلافا لابي الحسن الاشعري واستدلوا عليه بقوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك الا رجالا نوحي اليهم وبان النساء ناقصات العقل والدين والنبي يكون اعقل
زمانه واكملهم وبان الانوثة تنافي الدعوة والاشتهار فهذه النساء على القول الراجح من
اولياء الله وقد صرح به في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت وشرح الفقه الاكبر واذا وعيت
هذا فاعلم ان اختيار لفظ الانسان على الرجل لانهما سيان في الغرض فبايهما اخذ صح وفيه رمز
الى انه لو ثبت نبوة المرأة لا يقدح في الشمول على ان لفظ الانسان ينبئ عن الكمال فاندفع
ان الاولى رجل بدل انسان اذ النبي لا يكون الا رجلا كما قيل ورابعا انه لا يشترط في النبوة
شرط من الرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء
الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء بل الله قادر مختار يختار برحمته من يشاء من عباده
وتفصيل في الكبار قوله لتبليغ ما اوحي اليه اللام للنفع والحكمة لا للغرض فان الاشاعرة
قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة
الحكماء وطوائف الليين خلافا للمعتزلة وليس هذا مشهد تفصيله فالمعنى ان المصلحة في بعثة
النبي هو هذا التبليغ وان لم يترتب المصالح لا يعلمها الا هو كما نقل ان بعض انبياء بني اسرائيل ماتوا
قبل الوصول الى من ارسلوا اليهم وههنا شبهة تقريرها ان المراد بالوحي اما المعنى الاصطلاحي
الشرعي وهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه فيلزم اخذ المحدود في الحد وهو دور او المعنى
اللغوي وهو الالقاء في القلب فليس هو مخصوصا بالنبي فلا فائدة في قحامه والجواب عنها
بوجهين الاول باختيار الشق الثاني والاختصاص بالنبي فهم من السابق فان البعث للتبليغ
مخصوص بالنبي والثاني باختيار الشق الاول فيقال ان تصور الوحي الشرعي يتوقف على

وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره

تصور النبى بوجه ما لا بهذا الوجه فلا يلزم الدور اذ يقال ان التعريف تم بقوله انسان بعثه الله
الى الخلق فليس لزوم الدور فيما هو تعريف حقيقة فتدبر ولما علم سابقا ان البعث للتبليغ
من الله فهم انه الملقى والموحى ولذا ورد المبنى للمفعول ثم اعلم انه لما قيد اوحى بقوله اليه
فلا يشمل من امر بتبليغ ما اوحى لا اليه بل الى غيره كما قيل فى يوشع عليه السلام انه كان مامورا
بتبليغ ما اوحى الى موسى عليه السلام مع انه نبى اللهم الا ان يقال ان ما اوحى الى غيره فكانه
اوحى اليه فيشمل فتامل قوله وعلى هذا لا يشمل آه هذا بيان للواقع فان لفظ على متعلق بالبناء
المقدر والتقدير بناء على هذا والشائع فى استعمال هذا الاسلوب بيان الواقع لا النقض
والقدح والمراد انه اذا عرف النبى بما عرف به فلا يشمل المعرف بالفتح من اوحى اليه لكماله
فى نفسه لا لتبليغه الى الخلق لو تحقق كما قيل فى زيد بن عمرو بن نفيل فلا يكون هو نبيا وما قال الفاضل السيالكوتى
من ان هذا القول نقض على التعريف والمراد انه على هذا التعريف لا يشمل النبى من اوحى اليه لكماله
فى نفسه مع انه نبى ففيه خدشتان الاولى انه لا بد فى النقض من مادة وهى غير ثابتة ههنا فان قلت
ان مادة النقض زيد بن عمرو بن نفيل فانه كان يوحى اليه لكماله فى نفسه قلت ان اكثرهم
قالوا انه كان على دين الخليل عليه السلام ممتازا بين بنى نوعه بالتوحيد والاسلام فى ايام
الجاهلية وبعضهم قالوا انه ما كان متبعا للنبى بل افلح ببصيرة قلبه ولا استبعاد فيه فانه قال عز من قائل
وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ اى بارسال الرسل وانزال الكتب لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ اِلَّا قَلِيْلًا
اى منكم فانهم يفلحون ببصيرة قلوبهم ويدل عليه شعاره منها شعر تركت اللات والعزى جميعا *
كذلك يفعل الرجل البصير * وعلى كلا القولين فليس زيد مما يوحى اليه وما نقل الشارح رح
ان زيدا ما يوحى اليه فهو ماخوذ بالتصحيح فان قلت انا سلمنا ان مثل هذا الشخص لم يثبت لكن النقض
على التعريف يجوز ان يكون بالافراد التقديرية قلت هذا ليس من داب العلماء المتفحصين للحقائق
النفس الامرية ومنهم الشارح رح والثانية ان المعهود فى النقض على التعريف ان يقال هذا التعريف
لا يشمل وليس المعهود ان المعرف بهذا التعريف لا يشمل وما قال الفاضل السيالكوتى فانما قال و
على هذا ولم يقل هذا لا يشمل لان المقصود بيان عدم شمول المعرف باعتبار هذا التعريف

حـ ١ قوله قال ان اراد اسم انه على هذا يلزم ان يكون علماء الامة المحمدية انبياء ١٢ منه

حـ ٢ الفاضل الجاپلسى السيد الباقر رح ١٢ منه رح

حـ ٣ الفاضل الجاپلسى السيد الباقر رح ١٢ منه روح له

كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل آللهم الا ان يتكلف وآلرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص

مع انه شامل وهو بهذه العبارة اظهر انتهى فلا يغني من الحق شيئا فانه لا ينفي خلاف المتبادر
والمعهود فعليك الانصاف وان استشهد على النقض بقوله الآتي الا ان يتكلف فيقال
ان التكلف يستدعي ارتكاب مرهو غير ظاهر ولا دلالة له على النقض ثم اعلم ان مثل هذا الشخص
لو تحقق فلا يخلو اما ان يكون نبيا او عليه نبي على الثاني لم يكن بموحى اليه بعث فيتحقق الاول
فيستحسن ان يعرف النبي على وجه يشمله فتدبر قوله كما قيل في زيد آه فان قلت يضا ده
ما في الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن نفيل كان يسند ظهره الى الكعبة ثم يقول يها الناس
هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري انتهى وهذا يدل على كونه مبعوثا الى
الخلق قلت لا نسلم اولا ان هذا مما اتفق عليه القوم ولو سلم فهو لا يدل على كونه مبعوثا الى الغير الا ترى
ان علماء امة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم يعلمون الناس دينه وليسوا بانبياء مبعوثين الى
الخلق قوله اللهم الا ان يتكلف بان يراد بالخلق المبعوث اليه اعم من ان يكون مغايرا للمبعوث
تغايرا حقيقيا او اعتباريا فيشمل التعريف ح زيد بن عمرو بن نفيل ايضا اذ هو من حيث انه يلقي اليه الوحي
مبعوث مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه او بان يعني بعثه الله الى الخلق جعله فيما
بينهم واللام على التبليغ لمجرد العاقبة والمصلحة وان لم تترتب كما قدرناه اذا جعل قوله وعلى هذا لا يشمل آه
بيان الواقع ولو حمل نقضا فالفاضل الفرآباغي بين وجه التكلف بانه يجوز ان يكون القائلون
بهذا التعريف غير قائلين بنبوة زيد بن عمرو بن نفيل فلا نقض عليهم وبانه ح المعرف هو النبي
المتفق على نبوته واشار اليه الش بقوله قيل فان اراده بلفظ قيل للاختلاف في نبوته فلا نقض
بحروجه وقد اعترض عليه الفاضل العصام السعجاني بان هذا التكلف لا يساعد كلام الش فان الاستثناء
في قوله الا ان يتكلف من قوله لا يشمل يدل على ان يتكلف في التعريف حتى يشمل التعريف لا على
ان يتكلف في المعرف بالفتح بالتخصيص ويمكن ان يجاب عنه بان الاستثناء ليس من المنطوق
بل من المفهوم فمعنى قوله وعلى هذا لا يشمل آه ان هذا التعريف منقوض لعدم شموله للشخص
الكذائي الا ان يتكلف سواء كان التكلف في التعريف بالشمول او في المعرف بالفتح بالتخصيص فلا نقض
قوله وقد يخص آه فيه بحث فان المراد بالشريعة والكتاب ما الجديد ان او اعم من الجديد والقديم

بمن هو صاحب كتاب وشريعة فيكون اخص من النبي

وعلى الثاني فلا معنى للاخصية بل يتساويان لان كل نبي له كتاب وشريعة نازلان عليه او على النبي السابق ويكون هو حاملا لهما اللهم الا ان يحمل على الخصوص بحسب المفهوم وايضا ان الانبياء بعد ابراهيم وقبل موسى كانوا حاملين لصحف ابراهيم والانبياء بعد موسى وقبل عيسى كانوا حاملين كتاب موسى عليهم السلام وهم اكثر بكثير عن الف مع انه ورد ان اعداد الرسول ثلثمائة وخمسة عشر او اربعة عشر او ثلثة عشر على اختلاف الروايات فكيف يقال ان المتوسطين رسل اللهم الا ان يثبت رواية الزيادة وعلى الاول ينتقض بقوله تعالى في شان اسمعيل عليه السلام وكان رسولا نبيا فان اسمعيل ليس له شريعة جديدة ولا كتاب جديد بل هو حامل لشريعة ابراهيم عليه السلام كما صرح به القاضي في تفسيره اللهم الا ان يحمل الرسول على المعنى اللغوي اي السفير او يقال ان الرسول في الآية مرادف للنبي لكنه لا يخلو عن شائبة التكرار وهو كما ترى وايضا ان عدد الرسول قد علمته وقد ورد ان عدد الكتب مائة واربعة على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداؤد ومحمد صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور والفرقان واصحاب الشريعة الجديدة على ما اشتهر في الكتب ستة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ونبينا محمد عليهم الصلوة والسلام فكيف تبلغ الرسل العدد المذكور اللهم الا ان يثبت الرواية الاخرى وايضا انه ورد في الاحاديث ان اول الرسل نوح كما في البدور السافرة للسيوطي مع ان الانبياء قبله كآدم وادريس عليهما السلام كانوا ذوي شرائع وكتب فانه نقل ان الصحف نزلت على آدم وادريس اللهم الا ان يكون للرسول في الحديث معنى آخر ثم نلقي عليك ما يغنيك وهو ان الرسول والنبي اما متباينان قال صاحب جامع الرموز فالرسول من جاء بشرع مبتدء والنبي لم يات به وان امر بالابلاغ كما في شرح التاويلات وهو الظاهر من قوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ فيكون كل منهما في غيره مجازا انتهى وهذا غير صحيح لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا وكما قال الله تعالى في حق نبينا محمد صلى الله عليه وآله وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ واما متساويان

فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق بينهما الا بحسب المفهوم فهو من حيث انه قال له تعالى
إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ او ما في معناه يسمى رسولا ومن حيث انه انبأ للخلق احكامه تعالى يسمى نبيا و
هذا هو مذهب جمهور المعتزلة واختاره ابن الهمام والعلامة التفتازاني حيث قال في شرح
المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى وهو غير ملائم
لقوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ فانه لو كان الرسول مساويا للنبي فنفي
احد المتساويين يستلزم نفي المساوي الآخر فيلزم اللغو في كلام الباري وهو كما ترى و
لبعض الاحاديث الواردة في عدد الانبياء والرسل عليهم السلام فانه سئل النبي عليه السلام
عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي او الرسول اعم من النبي فالرسول هو انسان او ملك
مبعوث الى الخلق بخلاف النبي فانه لا يكون الا انسانا ونقله بعضهم عن الامام الرازي
وهو ايضا غير مطابق لقوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ لانه لو كان الرسول
اعم من النبي فنفي الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم لغوية كلام الباري تعالى وهو كما ترى ولما
بين عليه السلام عدد الانبياء زائدا على عدد الرسول او الرسول اخص من النبي وعليه جمهور الاعلام وقال
القاضي عياض من المالكية والصحيح الذي عليه الجمهور ان كل رسول نبي من غير عكس فاختلفوا
في بيانه فالشارح خصص بالكتاب والشريعة وفصلته آنفا ومنهم من قال ان الرسول
من امر بالتبليغ والنبي انسان اوحي اليه سواء امر بالتبليغ او لا كذا في ضوء المعالي
لبدء الامالي ومنهم من قال ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه
في المنام ومنهم من قال ان النبي من يدعو الخلق الى ما اوحي اليه فمن قبل فهو مؤمن ومن
لم يقبل فليس بكافر الا اذا رجع بعد القبول فالنبي ليس له لزوم ولاية جبرية على القبول
واما الرسول فله لزوم ولاية جبرية لقبول ما يدعو الخلق اليه مما اوحي اليه فمن لم يقبله فهو كافر فالنبي
اعم ويجوز ان يكون له شريعة متجددة والرسول اخص ويجوز ان لا يكون له شريعة متجددة فاسمعيل
عليه السلام كان رسولا نبيا وهذا مما يفهم من بعض تحريرات الشيخ محي الدين ابن العربي قدس سره
ومنهم من قال ان النبي هو الذي ينبئ عن ذات الله وصفاته وما لا يستقل العقول بدراية ابتداء

واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر

بلا واسطة بشر والرسول هو المامور مع ذلك باصلاح نوع كما في حاشية الكشاف وهذا هو الذي
اختاره بعض المحدثين وهو قريب من معنيهما اللغويين وقال الفاضل الچلپي ان الفرق بين
الرسول والنبي لا مدرك فانه لا مدخل فيه للرأي ولم يسند واحد منهم ما اختاره الى مستند يصلح للاعتماد
عليه فانه لم ينقل من الصحابة ومن بعدهم معناهما الاصطلاحي مع شهرة هذين اللفظين كما نقل
المعاني الاصطلاحية لالفاظ آخر فعليك لتدرب قوله واشتقاقه آه المراد ان النبي مشتق من النبأ
بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع ثم وضع للمعنى المذكور فليس ههنا نقل وليس المراد انه اشتق
النبي بمعنى المخبر اذا كان النبأ بمعنى الاخبار او الخبير اذا كان النبأ بمعنى الخبر او المرتفع ثم نقل
عنه الى المعنى المذكور ونظيره كما يقال ان الناس مشتق من الانس فليس ان الناس وضع
بمعنى الانيس اولا ثم نقل عنه الى المعنى المشهور فما وهم الفاضل القراباغي من انه لا مخلص عن
النقل في الاولين ايضا غايته انه من العام الى الخاص اذا كان نبأ بمعنى اخبر والا فمثل الثالث
فبعيد نعم ان النقل من اللغوي الاصلي الى الفرعي الاصطلاحي متحقق في المعاني الثلثة البتة
اي من الوضع اللغوي الاصلي المقصود ١٢ منه
ولا كلام فيه انما الكلام في المعنى الذي وضع هذا اللفظ له بخصوصه ثم نقل منه الى الاصطلاحي فانه
غير ثابت من الاشتقاق كذا فيه من الاعلام لكن في المواقف ما يدل على انه منقول على التقادير
الثلث حيث قال هو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي فقيل هو النبي من النبأ لانه انبأ
عن الله تعالى وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة
اليه تعالى انتهى قوله من النبأ محركة فيكون النبي ح مهموز اللام واليه ذهب سيبويه ويجمع على انباء
ونبآء وقرأه نافع بالهمزة في تمام القرآن لكنه التزم العرب سوى اهل مكة كذا في الصحاح ابدال
الهمزة بالياء وادغام الياء في الياء فصار نبيا كسخي ويجمع على انبياء كاسخياء قوله بمعنى الخبر قال الجوهري
النبأ الخبر تقول نبأ ونبأ وانبأ اي اخبر ومنه اخذ النبي لانه انبأ عن الله انتهى فقول المحقق البرجندي
في حاشية شرح الچغميني ان نبأ لم يجئ بمعنى اخبر كما هو المفهوم من الصحاح انتهى شطط وقال الفيروزابادي
في القاموس انبأه اياه وبه اخبره كنبأه وقال المحقق البرجندي ان البيهقي في باب فعل يفعل
بفتح العين فيهما قال النبأ نبيا كاهبين وهو قريب من الاخبار فما يفهم من تحرير الفاضل اللاهوري

مه الفاضل القراباغي يوسف الكوسج سنه ١١٠٢ه مه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم سنه ١٠٦٧ه

او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي
للعهد الخارجي او المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي
ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين آمنوا به عليه السلام وهو الظاهر فان
اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث
ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد

من ان صاحب القاموس والبيهقي ينكره فيما لا يعلم وجهه فافهم **قوله** او من النبوة بفتح الاول
فيكون النبي ح ناقصا واويا **قوله** بمعنى الارتفاع قال الفاضل اللاهوري ان النبوة
ما ارتفع من الارض كما في القاموس فهو اشتقاق من الجامد والنبوة بمعنى الارتفاع
لم يوجد في الكتب المتعارفة في اللغة انتهى ملخصا وفيه ما قال رئيس المدققين مقدام المحققين
افاض الله فيوضاتهم علينا من انه يكذبه الصراح من الصحاح فان في الصراح نبوة برآمدن وبلند
شدن وزمين بلند وايضا يكذبه قول الحريري فان الولاة لهم نبوة اي ارتفاع انتهى اللهم الا ان
يقال ان الصراح لعله ما كان من المتعارفة في عصر الفاضل اللاهوري واما كتاب الحريري فليس
من كتب اللغة فتدبر **قوله** او هو منقول من النبي بالهمزة او بغيرها بمعنى الطريق ثم وجه المناسبة
ان النبي صلى الله عليه وسلم وسيلة لوصول الخلق الى الحق تع كما ان الطريق وسيلة لوصول المطلوب
قوله للعهد الخارجي وهو ما يكون للاشارة الى الماهية من حيث انها تحقق في فرد معين
وهو ههنا سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم **قوله** او المراد به آه فاللام ح للجنس اشارة الى
نفس الحقيقة **قوله** في المقام الخطابي اي في مقام يطلب فيه الظن والتخمين لا اليقين فان حمل
الجنس على الفرد الكامل ظني ولا يذهب عليك ان هذا المقام ليس خطابيا فان واحدا
من علماء الامة المصطفية اذا قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يراد به محمد صلى الله عليه وآله وسلم
جزما ويقينا مع ان الحديث المذكور قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا قول غيره من الانبياء
عليهم السلام فالحق ان اللام للعهد الخارجي فافهم **قوله** على هذا الاسلوب اي اضافة الامة
الى نفسه **قوله** اهل القبلة هم المعتقدون دين الاسلام المقرون بالشهادتين وقيل ان
اهل القبلة من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا **قوله** وانت تعلم آه توضيحه ان الكفرة

له الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رح ١١ منه

له رئيس المدققين مولانا نظام الملة والدين سهالوي منه رح

كلهم امة الدعوة وفرقهم اكثر من هذا العدد لاسيما اذا ضمت مع فرق المسلمين فكيف يراد
امة الدعوة فانه يستلزم الكذب قد رد بوجهين اما اولا فانه قد روي عن الحسن البصري
وهو ثقة ان ثلثا وسبعين في الحديث محمول على الكثرة لا العدد المعين ففرق الكفرة وان
زادت على هذا العدد لكنه لا يضر لارادة امة الدعوة وفيه انه روى الترمذي عن عبد الله
بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليأتين على امتي ما اتى على بني اسرائيل
حذو النعل بالنعل حتى ان كان منهم من اتى امه علانية لكان في امتي من يصنع ذلك وان
بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفترق امتي على ثلث وسبعين ملة كلهم في النار
الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي انتهى وعن ابي هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال تفرقت اليهود على احدى وسبعين فرقة او
اثنى وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك تفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة انتهى وقد روي
بهذا الاية كثيرة فسياق هذه الروايات دال على ان الكفرة ليست بداخلة في الامة و
ان المراد العدد المعين فالمراد امة الاجابة لا غيره والثاني ان الكفر ملة واحدة فجميع فرق
الكفرة يمكن عدها فرقة واحدة فزيادتها على العدد المذكور لا يضر لارادة امة الدعوة و
هذا ما قال الفاضل اللاهوري وفيه اما اولا فبانه يخالف ما مر من سياق الروايات واما
ثانيا فبان المراد بالافتراق هو الافتراق في العقائد كما صرح به شراح الحديث وسياتي من بعد ايضا
ولا مرية في ان الكفرة متخالفة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الكفر يعمهم وكذا الفرق
الضالة من اهل القبلة متباعدة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الضلال يعمهم
فجعل فرق الكفرة فرقة واحدة وعد فرق اهل القبلة فرقا متعددة لا يخلو عن شائبة التحكم والقول
بان فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عدها فرقة واحدة بخلاف فرق الاسلام مما ليست
حصله فتدبر ثم اعلم انه قد يتوهم ان المراد امة الدعوة والفرق التي في النار هم الكفرة والناجية
هم المومنون كلهم ولا يخفى ما فيه اما اولا فبانه يخالف سياق الاحاديث المذكورة على ما مر
واما ثانيا فلان كون الناجية جميع المومنين ينافي ما قد سبق في رواية ابن عمرو من ان

ع الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ح ١٢ منه

السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب

الناجية هم المقتفون اثر النبي وصحابه صلى الله عليه وآله وسلم فان جميع المومنين ليسوا المقتفين اثرهم الا ترى ان كثيرا منهم كيف توغلوا في المزخرفات فلا يصح ارادة امة الدعوة قوله السين اما للتاكيد آه نلقي عليك اولا ان المراد بالتاكيد التقرير والتثبيت كما يقال ان للتاكيد ولن للتاكيد الا ان في لن تاكيد النفي وفي ان تاكيد الاثبات وليس المراد التاكيد الاصطلاحي واختيار المجاز في السين والتصرف في المضارع بان يراد من المضارع المستقبل القريب بجعل السين تاكيدا له لا يخلو عن تكلف بلا ضرورة وثانيا ان استعمال السين للتاكيد مجاز لانه موضوع للاستقبال القريب فلا بد من العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بينه الشارح بقوله فان ما هو متحقق آه يعني ان الامر الذي يتحقق ويتقرر وقوعه وان كان بعيدا لكنه قريب ولذا قيل ما ابعد ما هو فات وما اقرب ما هو آت فاستعمل لفظ السين الموضوعة للازم اعني الاستقبال القريب في الملزوم وهو تحقق الوقوع وهذا الاستعمال شائع كما في قول الشاعر سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا اي طلبي بعد الدار واقع البتة وثالثا ان الترديد بين المعنى المجازي والحقيقي انما يصح اذا كان المجازي يتضمن النكتة لا تحصل في الحقيقي او يكون الحقيقي محتاجا الى تاويل وتكلف فانه ما دام يصح الحقيقي بلا تكلف لم يرتكب المجاز وههنا الاول المعنى الحقيقي اي الاستقبال القريب يحتاج الى التكلف فان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما سياتي عن قريب ايضا ان المجازي يتضمن نكتة فلعله صلى الله عليه وآله وسلم اشار الى ان الافتراق واقع البتة فلا بد من طلب العقائد الصحيحة وترك الفاسدة للنجاة عن النيران لانه متراخ حتى يتكاسل عنه ظنا انه لم يقع وان كان يرجى وقوعه ومثل هذه النكتة يصحح المجاز وبالجملة لا مرية في صحة هذا الترديد فما توهم الفاضل اللاهوري من ان هذا الترديد لا يصح ليس في محله وربما ان قول الشارح ههنا مبني على ما هو المشهور بين الجمهور من ان السين موضوعة للاستقبال القريب قال في ضوء المصباح وانما اختص دخولهما بالفعل لانهما وضعا للاستقبال والاستقبال مختص بالفعل وفي سوف زيادة تسويف وتاخير انتهى ملخصا وقال العارف الجامي ان السين دال على الاستقبال القريب سوف دال على الاستقبال البعيد

قوله
واختيار
المجاز آه
كما وقع
ابو الحسن
الفاضل
يوسف
الكنجي
ص ١٢
شرح
قوله
الفاضل
اللاهوري
عبد الحكيم
ص ١٢
شرح

كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الافتراق

وقال الشيخ الرضي اما السين وسوف فسماهما سيبويه حرفي التنفيس ومعناه تاخير الفعل الى
الزمان المستقبل وعدم التضييق في الحال وسوف اكثر تنفيسا من السين انتهى وح يكون
التاكيد معنى مجازيا للسين ويضطر الى بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي كما بينه الشارح
بقوله فان آه وليس قول الشارح مبنيا على ما يفهم من الكشاف من ان معنى السين تاكيد مضمون
الاثبات في المستقبل فمعنى قوله تعالى فسيكفيكهم الله انه كائن لامحالة وان تاخر لمصلحة حتى
يقال[له] ان معنى السين في الحديث تاكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لامحالة
وان تاخر لمصلحة فليس السين مستعملا في التاكيد فقط بل السين مستعمل في المعنى الحقيقي ولو سلم
انه مستعمل في التاكيد فقط فالظاهر انه مبني على التجريد عن الاستقبال ولا يحتاج الى بيان العلاقة
انتهى ملخصا ويمكن ان يقال ان قول الشارح فان ما هو آه ليس بيان العلاقة بل معنى الحديث
لما صار حين حمل السين على التاكيد ان الافتراق واقع البتة فكانه سأل سائل ان المستقبل
كيف تقرر فان الافتراق في الآتي فاجاب الشارح بان ما هو متحقق الوقوع ولو في الآتي فهو قريب
وواقع فتدبر قوله كما قيل آه فيه ما قال الفاضل اللاهوري[ح] من انه ان اراد ان سوف
في الآية لمجرد التاكيد فيكذبه الكشاف فانه نص فيه ان الاعطاء كائن لامحالة وان تاخر
لمصلحة وان اراد ان لام الابتداء فيه لمجرد التاكيد فالتاييد ليس[سه] في محله فان المجاز لا يتوقف
على سماع الجزئيات بل وجود العلاقة فيه كاف ولو سلم التوقف كما هو عند البعض فلا بد من
النقل في السين والجواب انا اخترنا الشق الثاني والغرض مجرد التنظير للتوضيح فلا حاجة الى اشباهها ولا باس به فان
مثل هذا التنظير كثير في كلامهم الا ترى انه لما اعترض بان اللام الداخلة على المضارع للحال
فكيف تجامع السوف التي هي للاستقبال فاجابوا بان اللام ههنا تجردت عن الحالية وخلصت
للتاكيد فلا ضير وقالوا ان نظيره ان الالف واللام في يا الله خلصت عن معنى التعريف و
تجردت للتعويض حين النداء حتى ما منعت عن دخول حرف النداء قوله اشارة آه لما كان يرد
ان السين اذا كانت بمعناها الحقيقي وهو الاستقبال القريب فلزم ان يكون الافتراق بعد زمان
الحال وهو زمان التكلم بقريب مع ان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

له العلامة عبد الحكيم اللاهوري ح ١٢ منه ح

سه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ح ١٢ منه ح

سه اي ليس بمحتاج اليه بل من فضول الكلام ١٢

متراخ عن حياته صلى الله عليه وآله وسلم وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهو

بل بعد وفاته فاجاب بان المراد من زمان الحال الذي اعتبر الاستقبال بالنسبة اليه زمان
حياته صلى الله عليه وآله وسلم فان زمان الحال يختلف بحسب الاعتبار ففي الوجه الثاني
اي حمل السين على المعنى الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف والافتراق متراخ عن حياته صلى الله
عليه وآله وسلم واما الوجه الاول اعني حمل السين على التاكيد المحض مجازا فليست فيه اشارة
الى تراخي الاختلاف كما لا يخفى وان لم يكن تراخي الاختلاف منافيا له ايضا فتوهم ان قوله اشارة
آه ليس مخصوصا بالوجه الثاني بل في الوجه الاول ايضا اشارة توهم بعيد فلا تغفل وما قال
الفاضل اللاهوري رح من ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبار عن الغيب معجزة له
صلى الله عليه وآله وسلم سواء وقع في حياته او بعدها انتهى ففيه انه قال الآمدي ان المسلمين عند
وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا على عقيدة واحدة الا من كان يبطن النفاق و
يظهر الوفاق فما وقع الاختلاف المراد وهو الافتراق في العقائد في حياته صلى الله عليه وآله
وسلم ثم بعد الوفات ظهر الاختلاف وترقى زمانا فزمانا الى آخر ايام الصحابة حتى خالفوا في
القدر وغيره فما زال الاختلاف حتى تفرق اهل الاسلام وحصل ما هو من الحديث المرام وكيف
يمكن افتراق العقائد في حياته صلى الله عليه وآله وسلم فانه يمكن الرجوع الى المبلغ وكشف الشبهة
عنه ولو لم يسلموا ما قال المبلغ واختلفوا كفروا وخرجوا عن الامة فتامل قوله وما يتوهم آه هذه الشبهة
مذكورة في عقائد الشيخ التوربشتي ومبنى هذا التوهم حمل الحديث على الحصر كما هو الظاهر فانه اذا حمل
على الكثرة كما نقل سابقا عن الحسن البصري فلا مجال لهذا التوهم وعلى ان المراد بالافتراق
الافتراق في الدنيا كما عليه الجمهور وهو الموافق لسياق الحديث الذي رواه الترمذي وقدم
واما اذا حمل على الافتراق في الآخرة كما نقل عن الامام حجة الاسلام فلا توهم بجواز ان يصل
الافتراق الى هذا العدد يوم الجزاء ويكون كلهم في النار الا واحدة وهم مبرؤن عن النقائص
الا ان الحديث المروي عن ابن عمر وكما مر يابى عنه وان حملت ذلك على الافتراق في الدنيا
وهذا على الافتراق في الآخرة فهو بعيد كل البعد قوله على اصول المذاهب آه اراد بالاصول ان تشعب
من فرقة اخرى وهي ... فانها على ... الشيعة ...

اقل من هذا العدد وان حمل على ما يعمه الفروع فهو اكثر منه فتوهم فاسد لا مستند له لجواز كون
الاصول التي بينها مخالفة معتدة بها بهذا العدد

والخوارج والمرجية والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية او سبعة على ما في التمهيد الناجية والرافضة والناصبة والقدرية والمشبهة والجبرية والمعطلة او اربعة على ما في الملل والنحل القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة، آراء وبالفروع ما يتشعب من الفرقة الاخرى او الاعم الشامل للاصول والفروع اكثر من ثلث وسبعين اذ ما من مذهب الا وفيه علماء يخالفون شيوخهم في المسائل فلكل مذهب فروع كثيرة غير خارجة عن الاسلام على ان صاحب المواقف صرح بان المعتزلة افترقوا عشرين فرقة والشيعة اثنين وعشرين فرقة والخوارج عشرين وقال شارح المواقف ان الخوارج ثمان وعشرون فرقة والمرجية فرقا خمسا والنجارية ثلث فرق فهذه اثنان وسبعون فرقة وكذا الجبرية والمشبهة تفترق الى فرق على ما في المواقف وكذا الناجية تفترق الى الاشعرية والماتريدية واصحاب الحديث ولعلك تتفطن من هذا ان حمل الحديث على الفروع فقط ايضا لا يصح فان الفروع اكثر من هذا العدد ولذا لم يتعرض المتوهم لهذا الاحتمال وقال الفاضل الاله آبادي ان بعضا من الفرق المذكورة في المواقف كبعض من الخوارج وغيرهم لا يصلح ان يعد من الفرق الاسلامية لكونهم منكرين لما هو من ضروريات الدين فقال قوله لا مستند له فانه لا ضرورة لنا الى الحمل على الاصول المذكورة او الاعم من الاصول والفروع بل نختار شقا ثالثا وهو ان الحديث محمول على الاصول والمراد بالاصول هي الفرق التي بينها مخالفة معتدة بها سواء كانت اصولا بالمعنى المذكور او فروعا بالمعنى المذكور والمراد بالمخالفة المعتدة بها التي توصل الى التكفير او التفسيق بان يكفر او يفسق تفسيقا شديدا بعضهم بعضا فالاقتصار على التكفير فقط كما وقع من الفاضل اللاهوري قصور الا ترى ان اهل السنة لا يكفرون الزيدية مثلا فيلزم ان يتحدا والامر ليس كذلك فمراد الحديث ان الفرق التي بينها مخالفة معتدة بها تكون في جميع الاوقات بعد حدوثها على هذا العدد ولا تتجاوز عنه واما الاختلاف بين الشافعية والحنفية في مسألة التكوين وغيرها فليس مما يوجب التكفير او التفسيق ومن ههنا انكشف لديك ان هذا جواب باختيار الشق الثالث فما توهم من اطلاق لفظ الاصول من انه جواب باختيار الشق الاول فتوهم بعيد عن الصواب لا يبعد ان يقال نختار الشق الاول

سلمه الفاضل الاله آبادي المولوي محمد بركت رح ١٢ منه

سلمه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رح ١٢ منه

سلمه المتوهم الفاضل الخطيب رح ١٢ منه

وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا الى هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر

ونقول انه لم يقم الدليل على ان الاصول بالمعنى المذكور في التوهم يستحيل ازديادها لم لا يجوز ان تصل الى هذا العدد الى يوم الحساب وايضا ان الظاهر ان المراد هم من فرق الانس والجن فانه صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث الى الثقلين بل الى كافة الخلق فاصول الفرق من الانس وان كانت اقل ولكن الاصول من الانس والجن لعلها تصل الى هذا العدد فتفكر **قوله** وقد يقال الخ جواب عن التوهم باختيار الشق الاول والحاصل ان المراد وصول المذاهب ومراد الحديث ان الامة يبلغون الى هذا العدد في وقت ما وان زادوا عليه بعد الوصول اليه ونقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات ولو حمل هذا الجواب على اختيار الشق الثاني فلا يصح ما في سياق الحديث من ان الكل في النار الا واحدة لان الناجية ايضا افترقت الى فرق وان التزم انه لعله لم يكن الناجية مفترقة الى فرق عند تحقق هذا العدد فلا يخفى بعده فتجويز الفاضل القراباغي انه جواب باختيار كل من شقي الترديد في التوهم لا يخلو عن قبح فان قلت لما جاز الزيادة على هذا العدد والنقصان عنه فلم اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا العدد دون الزائد والناقص قلت اما لان زمان بقاء هذا العدد يكون اكثر من زمان بقاء مراتب الزيادة والنقصان فالاكثرية هو المرجح للاخبار ويخدشه انه ينافي ما قال الشارح وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات فان المستفاد من هذا القول ان الزيادة او النقصان في اكثر الاوقات لا ان بقاء هذا العدد في اكثر الاوقات وان يختلج ان معنى هذا القول ان الزيادة والنقصان معا اوقاتهما اكثر من اوقات هذا العدد وهذا لا ينافي كون اوقات هذا العدد اكثر من اوقات الزائد فقط ومن اوقات الناقص فقط اتجه بان هذا المعنى يأباه كلمة او كما لا يخفى واما لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان ينطق بالوحي فيجوز انه علمه الله تعالى في ذلك الوقت بالوحي بوصولهم الى هذا العدد وسكت عن غيره لمصلحة لا يعلمها الا هو فاخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذا العدد دون غيره ومن ههنا اندفع ما توهم انه بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات انتهى **قوله** وان زادوا الخ في الحاشية الكمالية ان التوهم والجواب مبنيان على حمل ثلث وسبعين على المعنى العددي لا على الكثرة فسوق الحديث لبيان منتهى كثرة الفرق بان لا يتجاوز عنه فكيف يتصور الزيادة على هذا العدد فالمناسب حذف قوله وان

الاوقات كلها فى النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها

زادوا وفيه انه لا يلزم من حمل ثلث وسبعين على معناه العددى لا على الكثرة كونه بيان منتهى الكثرة فمن الجائز ان يكون الاخبار بهذا العدد المعين لورود الوحى به لا لانه منتهى الكثرة ودعوى السوق ممنوعة فيجوز الزيادة عليه ولعل لكلامه وجها لست حصلة فتامل فيه قوله من حيث الاعتقاد يعنى ان افتراقهم فى العقائد واخذ بعضهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى يوجب لهلاك اثنين وسبعين ونجات الواحد وههنا بحثان الاول انه لا حاجة الى هذا التقييد ولا قرينة عليه فان معنى الحديث ان جميع الفرق تدخل النار فى الجملة الا واحدة وهى التى تكون على طريقة النبى وصحابه صلى الله عليه وعليهم وسلم فان طريقة الاصحاب الخيار الاعتقاد بالعقائد الحقة وعدم التعمد الى الذنب غالبا ولو صدر فعلاجه فورا بالتوبة ان كان من حقوق الله فقط وبالتوبة والبراءة ان تعلق به حق العباد ولا مرية فى ان من تصف بهذه الصفات لا يمسها النار اصلا والثانى ان الاظهر ان معنى الحديث كل الفرق المفترقة فى النار لافتراقهم الا واحدة فانهم ثابتون على ما عليه الرسول وصحابته صلى الله عليه وعليهم وآله وليسوا بمفترقين الى بدعة موجبة للفسق او الكفر فهم لا يدخلون النار لاجل الافتراق وان دخلوا للتقصير فى العمل ح فلا حاجة الى التقييد بقوله من حيث الاعتقاد ويمكن ان يقال ان الكلام على تقدير عدم حمل الحديث على الكثرة وارادة الحصر من ثلث وسبعين كما هو الظاهر ح لو لم يرد الافتراق بحسب العقائد بل يعتبر الافتراق بحسب العمل ايضا لازداد الفرق على العدد المذكور عملا وعقيدة فلهذا حمله القوم على الافتراق بحسب العقائد فتامل قوله فلا يرد آه وجه عدم الورود انا نختار الشق الثانى اى مجرد الدخول فى النار ولكن لا نسلم انه مشترك بين الفرق فان دخول الفرق الهالكة فى النار من حيث الاعتقاد وافراد الفرقة الناجية وان تدخل فى النار لكنهم لا يدخلون من حيث الاعتقاد بل ان دخلوا فمن حيث العمل ثم اعلم ان مبنى الايراد حمل العدد المذكور فى الحديث على الحصر واما اذا حمل على الكثرة فيقال ان سوق الحديث هو المدح للفرقة الناجية والذم للفرق الهالكة والخطأ عملا كان او اعتقادا يوجب الذم والاستقامة عملا واعتقادا يوجب المدح وشان النبى صلى الله عليه وآله وسلم الترغيب الى تصحيح العقائد والاعمال فمعناه ... ان الامة مفترقة الى الفرق الكثيرة كلهم ... فى ...

له اى على ما قال صاحب الحاشية الكمالية على ما وقع من ... بالصلوة والزكاة بقول المحشى ...

فهو خلاف الاجماع فان المومنين لايخلدون فی النار وان ارید به مجرد الدخول فیها فهو مشترک بین الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية

الا واحدة وهم اولیاء الله الکرام المقتفون اثر النبی واصحابه صلی الله علیه وسلم فاستقام المعنی ولا یحتاج الی التقیید کذا فی الحاشیة الکمالیة ولا یذهب علیک ان الحمل علی الکثرة لا یناسبه سیاق حدیث رواه الترمذی وقد مر ما یفیده هذا المقام فتذکر قوله فهو خلاف الاجماع آه ههنا بحث للفاضل التبریزی وهو انا لانسلم ان امة الاجابة اجمعوا علی ان المومنین لایخلدون فی النار کیف والخوارج ادعوا الخلود مرتکب الکبیرة والصغیرة فی النار وبعض المعتزلة ایقنوا الخلود مرتکب الاولی فی النار وبعض الاثنا عشریة یزعمون ان ما عداهم مخلدون فی النار ولا یجوزون اکل ذبیحتهم مع انهم کلهم من امة الاجابة ویجاب عنه بوجوه الاول ان الخوارج والمعتزلة وبعض الاثنا عشریة انما حکموا الخلود بعضهم نفیا للایمان منهم فجمیع امة الاجابة اتفقوا علی ان المومنین اذا لم یرتکبوا امرا ینافی الایمان لایخلدون فی النار والثانی ان المراد بالاجماع اجماع اهل السنة بقرینة ان هذا ایراد علی اهل السنة والمراد بالمومنین فی قوله فان المومنین الخ امة الاجابة وهم الذین آمنوا بمحمد صلی الله علیه وآله وسلم وبما جاء به یقینا ولا ریب فی ان اهل السنة اجمعوا علی ان امة الاجابة لایخلدون فی النار وان اختلج ان هذا ایضا مم فان المتاخرین من اهل السنة قد حکموا بکفر بعض الفرق من امة الاجابة وخلودهم فی النار فیزاح بان المراد اسلاف اهل السنة کامامنا الاعظم والامام الشافعی وغیرهما فانهم قالوا انا لانکفر احدا من اهل القبلة والثالث ان المراد ان خلود جمیع الفرق فی النار سوی الناجیة خلاف الاجماع لان منهم مومنین والمومنون لایخلدون فی النار فالمراد بالاجماع اجماع امة الاجابة واستقام المعنی والرابع ان المراد انه خلاف اجماع النوامیس الالهیة والاحادیث النبویة فان الکتاب والحدیث اتفقا علی ان المومنین هم الذین آمنوا بالنبی صلی الله علیه وآله وسلم وبما جاء به یقینا لایخلدون فی النار قال الله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء وورد فی حدیث رواه ابو ذر انه قال رسول الله من قال لا اله الا الله دخل الجنة کذا فی المشکوة قوله والقول آه الخ لما اجیب عن الایراد بانا نختار الشق الثانی وهو ان المراد مجرد الدخول فی النار ولا نم انه مشترک بین الفرق اذ الفرقة الناجية وان کان بعضهم

مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر

العصاة الا ان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا صغيرة كانت او كبيرة فرده ثم بانه بعيد لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة في النار وههنا بحث للفاضل القراباغي وتوضيحه ان الناجية من يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة وهي فرقة واحدة قوا امامن نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى شفاعة فقد عرض له الذل فليس بناج ولو سلمنا انها ناجيان ايضا فنقول الفرقة الهالكة واحدة وهو من وقع الياس عن خلاصه من النار وهم المخلدون في النار وهم الزنادقة الذين كذبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الناجية الكاملة واحدة وهي التي تدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة وبواقي الفرق وان كانوا ناجين لكنهم منها فمنهم من يعذب بالحساب ومنهم من يقرب الى النار ثم يبعد عنه بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج عنها بعد الجزاء على قدر الخطاء وعلى هذا التفصيل حمل الامام الغزالي الاحاديث التي رواها في كتابه المسمى بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة منها ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة ومنها الهالكة منها واحدة ومنها كلها في الجنة الا الزنادقة واذا تمهد هذا فنقول ان المراد بالامة في الحديث المذكور في المتن امة الاجابة والمعنى ان كلهم يدخلون في النار الا واحدة فانها تدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة فلما اريد بالواحدة المستثناة الناجية من يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة فليس القول بكون الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيدا قال الغزالي والقرطبي ان الذين يدخلون الجنة بلا حساب سبعون الفا لا يرفع لهم ميزان ولا ياخذون صحفا كذا في شرح الفقه الاكبر ولا يذهب عليك ان هذا المعنى لا يناسب سياق الحديث الذي في المتن فان الفرقة الناجية قد بينت في الحديث بما يكون على طريقة النبي وصحابه صلى الله عليه وآله وسلم فالم يثبت ان من كان على طريقة النبي وصحابه صلى الله عليه وآله وعليهم وسلم يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة لا يستقيم هذا المعنى فتدبر قوله ولا يبعد ان يكون الخ جواب عن الايراد باختيار الشق الثاني وحاصله على ما قال رئيس المدققين ان سائر الفرق يدخلون النار ويمكثون فيها طويلا الا واحدة فان المكث لها في النار قليل وطول المكث وعدمه اعم من ان يكون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او بحسب الاعتقاد والعمل كليهما وانما عبر عن قلة المكث بعنوان يشعر

قوله الفاضل القراباغي يوسف الكوسج ١٢ منه رح

قوله رئيس المدققين مولانا كمال الملة والدين ١٢ منه رح

الفرق ترغیبا فی تصحیح العقائد الا واحدة قیل ومن هم ای الفرقة الناجیة

الدخول ترغیبا لتصحیح العقائد ویخدشہ ما قال من ان طول المکث وعدمه لما صار عمّ من
ان یکون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او بحسب الاعتقاد والعمل کلیهما فلیس فیه الترغیب لتصحیح العقائد
فقط بل یجب علی الش[ارح] ان یقول ترغیبا لتصحیح العقائد واصلاح الاعمال فالحق ان حاصله ان
دخول الفرق فی النار عمّ من ان یکون بحسب الاعتقاد فقط او بحسب المعاصی فقط او بحسب الاعتقاد والمعاصی
کلیهما الا طول المکث وقلته انما هو بالنسبة الی العقائد ضرورة ان الباعث لقلة مکث الفرقة
الناجیة بالنسبة الی الفرق الهالکة یکون امرا مشترکا فی جمیع احاد الفرقة الناجیة غیر متحقق
فی سائر الفرق الهالکة وما هو الا الاعتقادیات فلو کان الاعتقاد قریبا الی الصواب لا یکون
فی درجة یکون لهم دخول فی النار لعدم الوصول الی درجة الصواب ویقل مکثهم لکونه
قریبا الی الصواب انما عبر عن قلة المکث بالنسبة الی العقائد بعنوان یفید عدم الدخول ترغیبا
لتصحیح العقائد ولا یخدشه الخدشة السابقة الا انه یختلج انه لما کان مدار هذا الجواب علی حدیث
العقائد فما الفرق بین هذا الجواب والجواب الاول الذی مر من الش[ارح] من التقیید بالاعتقاد فیلوح
بان الجواب الاول یفید انه لا یکون الدخول فی النار للفرقة الناجیة من حیث الاعتقاد اصلا
وان کان لهم دخول بحسب العصیان ممتدا او غیر ممتد وهذا الجواب یشعر انه یجوز ان یکون للفرقة
الناجیة دخول من حیث الاعتقاد لکن المکث یکون قلیلا فظهر الفرق فتدبر ومن قال ان
الفرقة الناجیة کیف تدخل النار من حیث الاعتقاد فانها علی ما علیه النبی واصحابه صلی الله علیه
وآله وسلم فقد بعد عن الحق فان الفرقة الناجیة لو کان فی عقائدهم فتور قلیل یصح ان یقال
باعتبار الاکثر انها علی ما علیه النبی واصحابه صلی الله علیه وعلیهم وتدخل النار من حیث الفتور ولا ضیر
فتأمل ثم لا یبعد ان یقال ان روایة الحدیث مختلفة فی بعضها کلهم فی النار وفی بعضها کلها
فی النار فضمیر هم راجع الی الفرق وضمیرها اما راجع الی الفرق او الی فرقة فالمضاف الیه
للفظ کل اما الجمع المعرف او المفرد المنکر ولکل المضاف الی الجمع المعرف والمفرد المنکر العموم
الافرادی فمعنی الحدیث ان کل واحد واحد من تلک الفرق فی النار الا واحدة فان کل واحد
منها لیس فی النار وهو رفع للایجاب الکلی فلا یخلو اما ان لا یدخل واحد منها فی النار وهو مستبعد

قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى رواه الترمذى والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع صحب مخفف صحب بمعنے صاحب وهو من رأى النبى صلى الله عليه وآله وسلم

اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والمواعيد عامة او يكون بعض منها فى النار وهو المتعين ههنا فصح المعنى واندفع الايراد المذكور فى الشرح وما يستفاد من كلام الفاضل اللاهورى انه توهم ان هذا الاستثناء يستلزم ان لا يدخل واحد منها فى النار فليس بشئ قال لا واحدة فان قلت ان المجانين يدخلون الجنة وليسوا على طريقة النبى واصحابه صلى الله عليه وسلم قلت انهم ليسوا المكلفين فهم موضوعون عن الاحكام والكلام فى المكلفين فالعقل مدار التكليف قوله رواه الترمذى لعل هذا النقل للحديث بالمعنے والا فرواية الترمذى قد مرت والحديث المروى فى المتن ما رواه الترمذى بعينه قوله والاصحاب آه اعلم ان فاعلا يجمع على افعال عند العلامة التفتازانى وغيره فالاصحاب جمع صاحب كالاطهار جمع طاهر واما عند من لا يجوزه فالاصحاب اما جمع صحب بسكين الحاء جمع صاحب كركب جمع راكب فالاصحاب ح جمع الجمع او جمع صحب بكسر الحاء المخفف صاحب بحذف الالف او جمع صحب بسكون الحاء مخفف صحب بكسر الحاء بمعنے صاحب آه اما القول بان الاصحاب جمع الجمع واقله تسعة فلا تكون الشيعة ناجية فان الصحابة الذين بقوا بعد النبى صلى الله عليه وسلم على الايمان عندهم ثلثة على وابو ذر وسلمان فى رواية وفى رواية بلال رضى الله عنهم فهم ليسوا تابعين للاصحاب ففيه اولا انه مبنى على كونه جمع الجمع وهو احتمال وثانيا انه اذا قصد تكرار الجمع واما اذا قصد الجمعية فقط فتكون الشيعة ناجية اليه قوله او جمع صحب آه نسخ الشرح ههنا مختلفة فى بعضها او جمع صاحب فى بعضها او جمع صحب بمعنى صاحب فى بعضها او جمع صحب مخفف صاحب فى بعضها او جمع صحب مخفف صحيب بمعنے صاحب قوله وهو من رأى آه اعلم اولا ان المراد بالرؤية اللقاء سواء كان رأى النبى صلى الله عليه وسلم بالبصر او لا فيشمل الصحابى الضرير كعبد الله بن ام مكتوم ويمكن ان يقال ان المراد الرؤية بالبصر والنبى فاعل رأى ومفعوله محذوف فالمعنے من رآه النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيشمله ح ايضا لكنه انما يتم لو كان التعريف مختصا باصحاب نبينا صلى الله عليه وآله وسلم والا فينتقض باصحاب شعيب عليه السلام لكونه اعمى وثانيا ان المراد اللقاء فى حال اليقظة لا فى المنام فمن رأى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى المنام لا يكون صحابيا

ـه ١ الفاضل اللاهورى ... ١٢ منه

ـه ٢ القائل ... ١٢ منه

ـه ٣ ... ١٢ منه

مومنا به سواء کان فی حال البلوغ او قبله طال صحبته ام لا وہذه اشارة

قوله مومنا به قیل خرج منه زید بن عمرو بن نفیل فانه رأى النبی صلی الله علیه وآله وسلم قبل البعثة
ثم اعلم ان التخصیص بالموت علی الاسلام اتفاقی بالعرف ویعلم الموت علی الاسلام بان لا یظهر
الکفر فلا یشکل بمن حصل له البرکة بالصحبة مع الایمان ثم ارتدوا العیاذ بالله ومات علی ارتداده
فالقول بانه صحابی ولا یضر فی کونه صحابیا الکفر اللاحق کما لا یضر الکفر السابق سخیف جدا فان بالردة
تبطل الاعمال والصحبة من افضل الاعمال بقی الکلام فی من لاقی النبی صلی الله علیه وآله وسلم
مومنا ثم ارتد والعیاذ بالله ثم اسلم ومات علی اسلامه کالاشعث بن قیس اسلم وارتد بعد
وفات النبی صلی الله علیه وآله وسلم فاسر فی خلافة سیدنا امیر المومنین الصدیق الاکبر رضی الله
عنه ثم اسلم ومات علیه کذا فی الاستیعاب فعند جمهور المحدثین علی الاصح هو صحابی والیه یومی
عبارة الخلخالی وعند البعض من محققی اهل الحدیث هو لیس بصحابی وهو الحق فان الردة
تبطل الاعمال بالنص القاطع والصحبة من افضل الاعمال فتبطل بالردة فتلک الصحبة
السابقة لا اعتداد لها کصحبة الکافر حال کفره وانما عدوه فی سیر الصحابة صحابیا لکون روایته
مقبولة کذا فی فواتح الرحموت قوله او قبله الصحة ایمان سیدنا امیر المومنین علی رض فی حال صباه
وافتخاره بذلک مشهور حیث قال شعر سبقتکم الی الاسلام طرا ٭ غلاما ما بلغت اوان حلمی ٭
ثم اعلم ان هذا التعمیم یومی الی ان الملائکة وان صحبوا النبی صلی الله علیه وآله وسلم الا انهم لیسوا
باصحاب والظاهر من کلام البعض انهم صحابة قوله طال صحبته ام لا قال جمهور الاصولیین
من الحنفیة ان طول الصحبة شرط فی کونه صحابیا فانه المتبادر من الصحابی ولذا صح النفی عن
الوافد اتفاقا لانه لیس ملازما واصحاب الحدیث عرفا لیس الا الملازم المتبع للحدیث الاصح
عدم التحدید للطول وقیل ستة اشهر او غزوة وفیه انه یخرج حسان بن ثابت وجریر بن
عبد الله فان حسانا لم یغز مع رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وجریر اسلم قبل موته صلی الله
علیه وآله وسلم باربعین یوما مع انهما صحابیان بالاتفاق وقیل الصحابی من اجتمع فیه طول
الصحبة والروایة وهو بعید لغة وعرفا قوله اشارة آه اعلم ان هذا موضوع للاشارة الی الموجود
فی الخارج المحسوس والالفاظ والمعانی والنقوش المطلقة لا وجود لها فی الخارج واما النقوش

مہ انتهی مستعجب ح ۱۲ منه
مہ انتهی منتهی ح ۱۲ منه

الى مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده

المخصوصة المكتوبة بيد المصنف الحاضرة عنده فى الخارج فلا يستقيم الحكم بالعقائد عليها فانه يستلزم ان لايكون النقوش المخصوصة التى كتبها ايدى غيار لهم عقائد على ان العقائد ليست تلك النقوش بل العقائد معانى الالفاظ التى دلت عليها تلك النقوش اللهم الا ان يقال انه من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال فالاشارة ههنا ليست على حقيقتها بل الاشارة عقلية والمعانى حاصلة فى الذهن على وجه اجمالى بوجوهها او اكناهها وهو يكفى للاشارة العقلية وهذا اعم من ان يكون الخطبة الحاقية او ابتدائية وقد اذعن به الشارح فى حاشيته على التهذيب فما قال الفاضل اللاهورى من ان الخطبة ان كانت الحاقية فالاشارة الى العقائد المدونة والا فالى الحاضرة فى الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة بعيد عن الصواب فان قلت ان الشارح قد حقق فى رسالة الزوراء ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست باعدام حقيقة فالالفاظ وان لم تجتمع فى الوجود فى الخارج لكنها موجودة فى مجموع ازمنة اجزائها فالاشارة الى الموجود الخارجى لا الموجود الذهنى قلت لا بد للاشارة الحسية من الحضور فى الخارج عند المشير حال الاشارة وليس فى الالفاظ ومجرد وجودها فى الخارج لايكفى على ان الكلام ههنا فيما يفهمه العامة واهل اللغة وعندهم الاعدام اللاحقة الزمانية اعدام حقيقة و هذا التحقيق قد غفل عنه بعض الحكماء فضلا عن العامة واهل اللغة قوله الى مقاصد آه اقحام لفظ المقاصد لان جميع ما فى الرسالة ليست عقائد قوله ما يتعلق آه المراد من كلمة ما القضية الحاصلة فى الذهن ومعنى الكلام قضية يكون الغرض من حصول تلك القضية فى النفس وتحصيلها فى الذهن نفس اعتقادها فقط لا امر آخر فليس كما يتوهم من ظاهر العبارة ان الغرض شيء آخر سوى الاعتقاد وهذا كما يقال تعلق غرضنا بهذا الشيء مع ان الغرض يكون ذلك الشيء لا امر آخر فاندفع ما اورده الفاضل اللاهورى من ان الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد ويكون الغرض منه نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقاديات منها ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد لا ان يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد انتهى ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الغرض هو الفلاح والنجاة فى الآخرة وهو متعلق فى الاعتقاديات بنفس اعتقادها

ك الفاضل اللاهورى عبد الحكيم رح ١٢ منه رح

ك الفاضل اللاهورى عبد الحكيم رح ١٢ منه رح

من غير تعلق بكيفية العمل لكونه تعالى حيا عالما قادرا الى غيره مما هو من مباحث الذات والصفات يسمى تلك الاحكام اصلية وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع وفرعيا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية هم الاشاعرة

فقط فيستقيم العبارة **قوله** من غير تعلق آه اى من غير ان يتعلق الغرض بالعمل المكيف بكيفية مخصوصة من الاباحة والوجوب والكراهة والحرمة والندب بخلاف العمليات فان الغرض منها ليس نفس الاعتقاد بها بل الغرض منها بعد اعتقادها العمل المتكيف بكيفية ما وانما زاد لفظ الكيفية ايماء الى ان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل نفسه بل بكيفية العمل المخصوصة **قوله** مباحث الذات آه اراد من مباحث الذات اثبات الصفات لها من الوجود والوحدة والصفات السلبية والثبوتية والفعلية وليس المراد من مباحث الذات البحث عن نفس الذات المقدسة فانها لا يمكن ان تدرك كما هو حقها ولذا منع صلى الله عليه وآله وسلم عن التفكر فى ذاته تعالى والمراد من مباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها من كون علمه تعالى عاما للكليات والجزئيات وكون قدرته عامة وغيرها **قوله** اصلية فان الفروع والاعمال يتفرع صحتها على هذه الاحكام الاصلية **قوله** ويقابلها آه وقولنا الاجماع حجة والقياس حجة من مسائل الفروع فمعناه انه يجب العمل بمقتضاه فهو متعلق بكيفية العمل فتدبر **قوله** المتعلقة بكيفية آه المراد بالتعلق بكيفية العمل ان تلك الاحكام نسب بين الاعمال واحوالها التى هى كيفيات واوصاف لها تذكر فى الجواب عن السوال عن الفعل بكيف هو **قوله** وتسمى شرائع فان الشريعة هى الطريقة المخصوصة الثابتة بوضع الٰهى يسوق ذوى الالباب باختيارهم المحمود الى الخيرات بالذات ويطلق عليها الشريعة باعتبار ورودها عطشان الرضا والكرامة اياها ودخول الثقلين فيها وبتبيين الشارع فيها وباعتبار وضوحها وشهرتها كالمنزل الذى على الطريق النافذ فان الشريعة فى الاصل مورد الشاربة وقيل فعيلة من شرعت فى هذا الامر اى دخلت او من شرعت الطريق اذ بينتها او من شرع المنزل اذا كان على طريق نافذ كذا افاد البرجندى رح **قوله** هم الاشاعرة اعلم آه لان المشهور

التابعون فی الاصول للشیخ ابی الحسن الاشعری رحمہ اللہ تعالی وہو منسوب الی
الاشعر ہی قبیلۃ من الیمن وقیل الی جدہ ابی موسی الاشعری فان قلت کیف حکم
بان الفرقۃ الناجیۃ ہم الاشاعرۃ وکل فرقۃ تزعم انہا الناجیۃ قلت سیاق الحدیث یشعر
بانہم المتعبدون بما روی عن النبی علیہ السلام وعن اصحابہ وذلک انما ینطبق علی
الاشاعرۃ فانہم یتمسکون فی عقائدہم بالاحادیث الصحیحۃ المرویۃ عنہ صلی اللہ علیہ
فی دیار الخراسان والعراق والشام واکثر الاقطار ان اہل السنۃ والجماعۃ ہم الاشاعرۃ وفی دیار
ما وراء النہر ان اہل السنۃ والجماعۃ ہم الماتریدیۃ اصحاب ابی منصور الماتریدی والماترید قریۃ
من قری سمرقند وثانیا انہ لا اختلاف بین الماتریدیۃ والاشاعرۃ فی اصول الاعتقادیات
بحیث یفسق بہ احدہما الاخری او یکفر فنجاۃ احدہما توجب نجاۃ الاخری وان کانت الماتریدیۃ
مخالفۃ للاشاعرۃ فی بعض المسائل کالتکوین فانہ صفۃ وجودیۃ عند الماتریدیۃ واعتباریۃ عند
الاشاعرۃ وکالحسن والقبح فانہما عقلیان عند الماتریدیۃ وشرعیان ای حقیقیۃ عند الاشاعرۃ وکعدم عزل
الامام بالفسق فانہ عند الماتریدیۃ وعند الاشاعرۃ ینعزل بہ وکعدم جواز انا مؤمن ان شاء اللہ
تعالی فانہ عند الماتریدیۃ وجوازہ عند الاشاعرۃ وکعدم ازدیاد الایمان ونقصہ فانہ عند الماتریدیۃ
وعند الاشاعرۃ یزداد وہکذا والرجوع الی کتب الکلام والاصول حاکم بان ہذا الاختلاف اما فی
الکیفیات او الاختلاف لفظی وثالثا ان الاشاعرۃ جمع اشعری حذف یاء النسبۃ حذفا لازما
ثم جمع جمع التکسیر وزیدت التاء عند سیبویہ عوضا عن یاء النسبۃ وانما حذفت فیہا لکون قصد
الجمع ثقیلا لفظا ومعنی فلا یجعل مع شیء کاسم واحد الا مع خفیف والتاء اخف من الیاء
المشددۃ وبینہما مناسبۃ فلذا اختیرت للعوض کذا افاد الشیخ الرضی قولہ التابعون فی الاصول
آہ المراد بالتبعیۃ الموافقۃ فی اکثر الاصول المہمۃ فلا یرد ان ہذہ العقائد کما ہی عقائد الاشاعرۃ
فہی عقائد السلف الصالح والتابعین والصحابۃ وہم غیر الاشاعرۃ فانہم الذین اتبعوا الشیخ
ابا الحسن الاشعری وہو کان بعدہم قولہ قبیلۃ من الیمن کان ابو حاصین ولد ذا شعر عظیم
فی الراس کذا قیل قولہ سیاق الحدیث وہو قولہ الذین ہم علی ما انا علیہ واصحابی قولہ بانہم
ای بان الفرقۃ الناجیۃ قولہ المتعبدون یقال تعبد ای تنسک وہو لازم کذا فی الصحاح

وعن اصحابہ رضی ولا یتجاوزون عن ظواہرہا الا بالضرورۃ

قولہ ولا یتجاوزون آہ اعلم ان الکل متفقون علی ان العقل مقدم علی النقل ولیس ان المعتزلۃ حاکمون بدلالۃ العقل بدون الالتفات الی النقل وتاویلہ ولیس ان الاشاعرۃ لا یلتفتون الی دلالۃ العقل بل یعتقدون ظواہر الحدیث وان خالفت العقل فان الاشاعرۃ اولوا الید والاستواء علی العرش ووجہ الرب الی غیر ذلک بل مشرب الکل ان النقل اذا کان مخالفا للعقل یعمل علی حکم العقل لا ان مخالفۃ النقل للعقل علی نحوین آلاول ان یقوم دلیل قطعی عند العقل علی استحالۃ مضمون النقل والثانی ان العقل لا یدرکہ ویستبعدہ ولیس عندہ دلیل ایضا علی امتناع مضمون النقل فالاشاعرۃ انما یتجاوزون عن ظواہر النصوص فی الصورۃ الاولی لا فی الصورۃ الثانیۃ ولذا یثبتون ما جاء فی الاخبار من احوال الصراط والقبر وسائر احوال البرزخ ویؤلون ما جاء فی النصوص من اثبات الجہۃ والجسمیۃ والمکان لہ تعالی لانہ موجب للامکان وہو ینافی الوجوب الذاتی فہذا التاویل بالضرورۃ واما المعتزلۃ فانما یتجاوزون عن الظواہر بمجرد استبعاد العقل من غیر ضرورۃ ولذا انکروا عذاب القبر والصراط وسائر احوال البرزخ فلیس انکار الصراط منہم الا لاحالتہم عبور الانسان علی جرم دقیق من الشعر احد من السیف ولم یدرکوا ان قدرۃ اللہ تعالی لا تمتنع عنہ فوضح الفرق واندفع ما قیل انہ لا فرق بین المعتزلۃ والاشاعرۃ فان العقل مقدم علی النقل اجماعا عند المخالفۃ وباب التاویل مفتوح عند الفریقین فتامل والفاضل البحر العلوم اباغی بین الفرق بین المعتزلۃ والاشاعرۃ بان حسن الشئ وقبحہ شرعی عندہم فکل ما امر بہ الشارع فہو حسن وکل ما نہی عنہ فہو قبیح ولو انعکس الامر لانعکس الامر فلیس للعقل فیہ مدخل فیتبعون الشارع بدون التفتیش فی اوامرہ ونواہیہ بخلاف المعتزلۃ فانہم قالوا الحسن والقبح العقلیین للاشیاء فقد یوافقہا ظاہر النص وقد یخالفہا والواجب الاتباع لما فی نفس الامر فیتوقفون فی الظاہر فی اول الامر حتی یجدوا ما فی نفس الامر وہو مخالف لہ فیأولوا الظاہر او یوافق لہ فیتبعونہ فالمعتزلۃ للعقل اطوع عن الشرع وفیہ خدشۃ من وجوہ افادہا المولی المحقق الرئیس المدقق افاض اللہ فیوضہ علینا اما اولا فبان الخلاف المعتبر بین الفرق ہو الخلاف عقیدۃ کما مر والخلاف

ولا يستر سلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين محمد ابن الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراى على انه ينبغى ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر الاصول

فى الحسن والقبح فى كونهما عقليين او شرعيين انما هو فى العمليات دون العقائد فلا يكون مسئلة الحسن والقبح مبنى للخلاف واما ثانيا فبان الماتريدية من حزب الاشاعرة مع انهم قالوا بالحسن والقبح العقليين واما ثالثا فبان الاتباع لما فى نفس الامر واجب على كل فرقة والاتباع للشرع ليس الا لان الشرع كشف ما فى نفس الامر فلا تخصيص فى ذلك للمعتزلة قوله ولا يستر سلون الاسترسال گستاخ شدن وتعديته بمع وان كان يتعدى بالى لتضمين معنى المصاحبة والمعنى انهم لا يستر سلون مصاحبين مع عقولهم بحيث يتركون العمل بالنقل لمجرد استبعاد العقل مضمونه قوله كالشيعة آه ههنا اختلاج فانه ان اراد ان الشيعة يتبعون الائمة الذين هم عترة الرسول صلى الله عليه وآله لكونهم مجددى دين لا لانهم ناقلوه عن ناقد الدين فهو افتراء وان اراد ان الشيعة يتبعون الائمة لانهم نقلوا الدين وهم عدول لا انه حتى اثبتوا العصمة لهم فالطعن اما لعدم كون الائمة عدولا فهو تزلزل الايمان او لعدم صحة الاتباع بالائمة وان كانوا عدولا فهو ترجيح بلا مرجح فان معاشر الاشاعرة انما يتبعون الاشعرى والشافعى لانهما ناقلا الدين عادلين فلا فرق فتدبر قوله ينبغى ان تكون آه ههنا بحثان الاول انه لم كان ينبغى ان تكون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة اى فى اكثر الاصول فان مدار النجاة على الحقية والصدق فلو كان عشرة عقائد مثلا حقة فمخالفة واحدة منها لم لا يجوز ان يكون موجبا للهلاك والنارية نعم يجب كون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق فانهم على ما عليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الفرق اهل الاهواء والبدع لكن اين هذا من ذلك الثانى ما ... ده الفاضل القراباغى وتلخيصه ان المناط للنجاة توسط المسلك بين الافراط والتفريط

الفاضل القراباغى يوسف الكوسج

قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها ما يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب لا يوافقهم فيها غيرهم كمسألة الكسب ورؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض

فان خير الامور اوسطها الاختلاف في المسائل الكثيرة وهذا في الاشاعرة فانهم يقولون ان العبد كاسب لافعاله لا مجبور محض كما عند الجبرية ولا قادر مطلق كما عند المعتزلة ويقولون ان رؤيته تعالى يقع مجردا عن الجهة والمكان والجسمية وليس الله تعالى بجسم مع انه يرى كما عند المجسمة وليس ان الرؤية ممتنع كما عند المعتزلة وان احيط الكلام فلا يرتاب احد بتوسط مسلك الاشاعرة وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا من ان مدار النجاة هو الحقية والمطابقة والتوسط لا يستلزم الصدق فتدبر قوله قلت الى آخره جواب بمنع الحصر المستفاد من قوله وما هي الا الشيعة بعد تسليم ان الفرقة الناجية ينبغي ان تكون مخالفة لسائر الفرق في اكثر الاصول قوله وهي بالفروع اشبه فانه من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا عندنا ثم اعلم ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة ايضا غير واجب بل جائز كما ذهب اليه الخوارج وقال هشام الغوطي من الخوارج واتباعه انه يجب عند الامن دون الفتنة وقال ابو بكر الاصم منهم انه يجب عند الفتنة دون الامن وايضا واجب فاما على الله تع كما ذهب اليه الشيعة الامامية والاسمعيلية او علينا فاما عقلا كما ذهب اليه الزيدية واكثر المعتزلة او سمعا كما هو عندنا او سمعا وعقلا كما هو عند بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين ولنا انه لا وجوب على الله تع ولا حكم للعقل في ذلك فالوجوب علينا سمعا فان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي والتفصيل في الكبار في مبحث الامامة قوله بذلك اي باستحقاق النجاة بسبب المخالفة الكثيرة مع سائر الفرق قوله بل جوزوا الخ قالوا انا نرى الاعيان والاعراض قطعا فمتعلق الرؤية اما الحدوث او الامكان او الوجود اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث هو الوجود بعد العدم

ح المولى المحقق مولانا نظام الملة والدين قدس سره الاشرح

وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا والى غيره

والامكان هو عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في كونه متعلق الرؤية بان يكون نفسه او جزأه فتعين الوجود فهو المتعلق الاول للرؤية وهو مشترك بين الصانع وغيره وليس شيء من خواص الممكن شرطا او شيء من خواص الواجب مانعا فيصح ان يرى الواجب وسائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وعدم رؤية بعضها بناء على ان الله تعالى لم يخلق رؤيتها في العبد على طريق جري العادة ويجوز عندهم ايضا رؤية كل موجود بكل عضو فانه يجوز ان يلطف الغذاء في الابدان بالرياضات او بعناية الحق تعالى بحيث يكون روح كل عضو من البدن كروح العصبتين المجوفتين ومجمع النور فيرى به **قوله** رؤية اعمى الصين اى مع بقاء العمى اذ لا استبعاد فيه عند قدرته تع والصين بالكسر چين وهى بلاد الترك كذا في الصراح والبقة البعوض في الاندلس بلدة من البلاد المغربية **قوله** الى الله تعالى ابتداء لا كما يقول بعض الفلاسفة من ان الله تعالى ابدع العقل الاول وبواسطته يوجد الممكنات ولا كما يقول المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله **قوله** وكون الصفات آه اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الصفات عين ذاته تعالى ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفي الصفات وترتب ثمرات الصفات على الذات وذهب المعتزلة الى انها غيرها كذا ذكره ابن ماجه والمشهور عن المعتزلة انهم موافقون للفلاسفة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الصفات ليست عين الذات ومتحدة معها مفهوما ومصداقا ضرورة ثبوت التغاير بين الصفة والموصوف وليست غير الذات والمراد بالغير الغير الاصطلاحي وهو الذي يمكن انفصاله عن الشيء فصفاته تع لا تنفك عن ذاته ازلا وابدا بخلاف صفات مخلوقاته تعالى ولا يذهب عليك ان الشيعة ايضا قالوا بزيادة الصفات على ذاته تع وعدم العينية وحملوا الزيادة على ما حمل عليه الاشاعرة فليس هذه المسألة مما يخالف فيها جميع اغيار الاشاعرة فتدبر **قوله** والفرق بين الارادة والرضا فان الارادة صفة ذاتية تخصص احد طرفي الشيء المقدور من الفعل

ذلک من المسائل التی شنع مخالفوہم علیہم فیہا لما شحنوا بہ کتبہم جمع الاجماع ہہنا بمعنی الاتفاق لا بالمعنی المصطلح وہو اتفاق جمیع اہل الحل والعقد

والترک بالوقوع فی وقت ما مع استواء نسبۃ القدرۃ الی جمیع الممکنات وکل ما کان ویکون فہو بارادتہ تعالی فہو الفعال لما یرید قال اللہ تعالی فمن یرد اللہ ان یہدیہ

یشرح صدرہ للاسلام ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا والرضاء صفۃ غیر الارادۃ ای ترک الاعتراض الا تری ان الکفر صادر بارادۃ اللہ تعالی واللہ لا یرضی لعبادہ الکفر والعبد یرید شرب الدواء البشع ولا یرضی بہ وہذا عند الاشاعرۃ واما عند المعتزلۃ فہما لیستا بمتباینتین ولذا یقولون ان اللہ لا یرید ما لا یرضی بہ فالکفر یریدہ الشیطان وکان عمرو بن عبید اللہ من المعتزلۃ مع المجوسی فی السفینۃ فقال لہ لم لا تسلم قال لان اللہ تعالی لم یرد اسلامی فاذا اراد اسلمت فقال ان اللہ تعالی یرید اسلامک ولکن الشیاطین لا یترکونک فقال المجوسی فانا اکون مع الشریک الاغلب فرجع عمرو بن عبید اللہ عن مذہبہ بعد الزام قولہ شنع التشنیع زشت گفتن برکسی صلتہ بعلی کذا فی الصراح قولہ مخالفوہم ای مخالفوا الاشاعرۃ قولہ لما شحنوا بہ الشحن پر کردن قال اللہ فی الفلک المشحون کذا فی الصراح قولہ اتفاق جمیع اہل الحل والعقد المراد باہل الحل والعقد المجتہدون فان اہل الاجماع من کان مجتہدا کما یشہد بہ کتب الاصول فلا عبرۃ لاتفاق غیر المجتہدین کالعامۃ الا فیما یستغنی فیہ عن الرای والاجتہاد کالاحکام المنصوصۃ بالنصوص المفسرۃ وانما زاد لفظ الجمیع ایماء الی ان الشرط فی الاجماع اجتماع الکل وخلاف الواحد مانع کخلاف الاکثر علی ما ہو المختار کذا فی المسلم وغیرہ واومی بالاطلاق الی ان الاجماع الذی ہو حجۃ لا یختص بالصحابۃ ولا باہل بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم خلافا للشیعۃ ولا باہل المدینۃ الطیبۃ خلافا لمالک فقط لاطلاق الحدیث الذی دل علی کون الاجماع حجۃ وہو لا یجتمع امتی علی الضلالۃ والتفصیل فی الاصول والکلام ثم اعلم ان اہل الحل والعقد من بہ انحلال الغموض والمشکلات وانعقاد الامور الشرعیۃ والناس یتبعون احکامہ کذا افادنی عمی الاستاذ العلام ادام اللہ علوہ ومجدہ وقال العارف الجامی ان اہل الحل والعقد ہم الاولیاء الذین یتصرفون وح لا یحتاج الکون

سیرۃ عیسیٰ وانقلتہ شرح

من الامة فی کل عصر علی حکم من الاحکام الدینیة فان المذکورات لیست کذلک ولذلک
نسب الی طائفة مخصوصة وهم السلف الصالحون من المحدثین العارفین باحادیث

کل مجتهد اهل الحل والعقد ولا ان یکون اهل الحل والعقد مجتهدا فالنسبة بین اهل الحل والعقد والمجتهد العموم والخصوص من وجه فکان الاولی للشارح ان یقول اتفاق جمیع المجتهدین کذا قال الفاضل اللاهوری وارادة المجتهدین من اهل الحل والعقد وان کانت تصح ههنا لکنها لا تنفی الاولویة کما فهم بعض الاعلام دام ظله وما توهم من انه یقال هذا مجمع علیه عند الحنفیة والشافعیة او علماء الاصول فلیس لازما فی الاجماع الاصطلاحی ان یکون الاجماع عن الجمیع ففیه ان الاجماع فی هذا القول بالمعنی اللغوی لا الاصطلاحی قوله من الامة ای من هذه الامة المحمدیة وبهذا یخرج ارباب الشرائع السابقة فانه لا عبرة فی الاجماع بالکفار کذا فی المسلم قوله فی کل عصر هذا بظاهره یوهم انه لا بد فی الاجماع من اتفاقهم فی کل عصر بعد عصر فکان الاجماع لا یتم الا باتفاق مجتهدی جمیع الاعصار فیلزم علی هذا ان لا یمکن تحقق اجماع اصلا ولذا قال الفاضل اللاهوری ان الصواب ترک لفظ کل کما فی عبارات القوم ویمکن ان یوجه بان معناه فی ای عصر کان من عصر الصحابة او غیرهم فیکون هذا ردا علی من خصص الاجماع بالصحابة او یوجه بان معناه فی ای زمان کان قل او کثر فیکون احترازا عن قول من قال انه یشترط لکون الاجماع حجة انقراض العصر ای موت جمیع من هو من اهل الاجتهاد فی وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم علی حکم فیها قوله علی حکم من احکام الدین یستفاد منه ان الحکم المجمع علیه یلزم ان یکون شرعیا والیه میل صاحب التوضیح فالاجماع علی الامر اللغوی کقولنا ثم للتراخی وعلی الامر العقلی کحدوث العالم لا یکون اجماعا اصطلاحا والذی علیه الاکثرون کابن الحاجب وغیره ان الاجماع اتفاق مجتهدی الامة علی امر شرعی او عقلی او لغوی دینی او دنیوی کامور سیاسة الرعیة والحرب قوله فان المذکورات یعنی ان جمیع العقائد المذکورة فی هذه الرسالة لیست مما اجمع علیه بالمعنی الاصطلاحی وان کان بعضها کذلک قوله ولذلک نسبه آه ای لاجل ان الاجماع ههنا بالمعنی اللغوی نسب الی طائفة مخصوصة فان الاجماع الاصطلاحی لا یحتاج الی نسبة ولیس مراد الشارح ان نسبة الاجماع الاصطلاحی الی الطائفة المخصوصة

الفاضل اللاهوری عبد الحکیم منه
المنتهی الفاضل الجرابی منه
الفاضل اللاهوری عبد الحکیم منه
المولوی اسمعیل البانی الجاوی منه

رسول الله صلی الله علیه وتمیز اقسامها من الصحیح والحسن والضعیف وغیرها ونقدها
من الموضوعات وائمة المسلمین واهل السنة والجماعة علی ان العالم وهو فی الاصل
مایعلم به الشئ کالخاتم لمایختم به الشئ ثم غلب علی مایعلم به الله تعالی

لاتصح اصلاحتی یرد ما اورده الفاضل العراقی من ان النسبة الی الطائفة المخصوصة
وهم السلف من المحدثین لاتدل علی ان لیس المراد الاجماع المصطلح بجواز ان یکون السلف
من المحدثین جمیع اهل الحل والعقد فی زمانهم فینعقد الاجماع باتفاقهم انتهی قوله من الصحیح
آه قال الشیخ المحدث عبدالحق الدهلوی رح الشاذ فی الاصطلاح ماروی مخالفا لما رواه
الثقات فان لم یکن رواته ثقة فهو مردود وان کانوا ثقة فسبیله الترجیح بمزید حفظ
وضبط او کثرة عدد ووجوه اخر من الترجیحات فالراجح یسمی محفوظا والمرجوح شاذا
والمعلل بفتح اللام اسناد فیه علل واسباب غامضة خفیة قادحة فی الصحة یتنبه بها الحذاق
المهرة من اهل هذا الشان کارسال فی الموصول ووقف فی المرفوع ونحو ذلک الصحیح
ماثبت بنقل عدل تام الضبط غیر معلل ولاشاذ فان کانت هذه الصفات علی وجه الکمال
والتمام فهو الصحیح لذاته وان کان فیه نوع قصور ووجد مایجبر ذلک القصور من کثرة الطرق
فهو الصحیح لغیره وان لم یوجد فهو الحسن لذاته وما فقد فیه الشرائط المعتبرة فی الصحیح کلا او بعضا
فهو الضعیف والضعیف ان تعدد طرقه وانجبر ضعفه یسمی حسنا لغیره قوله مایعلم به الشئ فیه
ایماء الی ان العالم مشتق من العلم لا العلامة قوله کالخاتم آه قیل قیاس العالم علی الخاتم
یقتضی اطلاق العالم علی شخص واحد کما ان الخاتم یطلق علیه مع انه لایقال عالم زید فجوابه
ان التشبیه انما هو فی مجرد کونه اسم الآلة لافی جمیع الاحکام فتدبر قوله مایعلم به الله آه ای
جنس مایعلم به الله من الجواهر والاعراض فانها لامکانها وافتیاقها الی المؤثر القدیم لذاته
تدل علی وجوده فالعالم یطلق علی المجموع کما هو الشائع وعلی کل جنس منها فیقال عالم الحیوان
وعالم النبات الی غیر ذلک لایطلق علی کل فرد من الافراد فلا یقال عالم زید فهو موضوع
للقدر المشترک بین المجموع وکل جنس ولذا جمع وقیل انه اسم موضوع للقدر المشترک بین
کل جنس من اجناس ذوی العقل وبین کل الاجناس فیقال عالم الانس وعالم الجن وعالم الملک

صح
الفاضل
الدهلوی
بضبط
الحقیقة
صح ٢ اسطر
صح
الکامل
الفاضل
الحسن لذاته
صح ٢
سطر
صح
المختصر
الحاجة
الکلیة
بجنس
المنفعة
"

وهو ماسوى ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي شرح التجريد وبينا انه لايتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعا

قوله ماسوى ذاته وصفاته المراد بما الجنس الموجود والمراد بالصفات الصفات الثبوتية القديمة فانها المتبادرة فهي ليست من العالم واما صفاته الاضافية او السلبية فهي تخرج من قيد الموجود فتدبر قوله فصلناها آه نلقي عليك شطرا منها ولا انه نقل الشارح هناك قول الشيخ الرئيس حيث قال في الفصل الثاني من سادسة الهيات الشفاء بعدما ذكر سبقه كل معلول بعلته ان للمعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا والذي يكون للشيء في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا في الزمان عن الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم الحدوث على كل ماله ايس بعد ليس و ان لم يكن بعدية في الزمان كان كل معلول محدثا انتهى فيرد عليه ايرادات منها ما اورده الشارح في حواشي شرح التجريد واصله من الامام وهو انا لانم ان للمعلول في نفسه ان يكون ليسا فان الممكن محتاج في كلا الطرفين الى العلة فكما انه ليس له في نفسه ان يكون ايسا كذلك ليس له في نفسه ان يكون ليسا ومنها ما قال الفاضل القراباغي من ان العدم لما تقدم على الوجود تقدما بالذات صار جزءا من العلة التامة والعلة التامة واجزاؤها تجتمع مع المعلول فيلزم اجتماع العدم والوجود وهو محال فان قيل ان العدم يكون معدا فلا يجتمع مع الوجود قيل فح يلزم تقدم العدم على وجود المعلول بالزمان ايضا كما هو بالذات فيلزم حدوث العالم باسره بالزمان وهو خلاف مذهب الحكماء ويمكن ان يقال ان العدم المتقدم هو اللاوجود من نفسه وليس هو نقيض للوجود من العلة فلا يلزم اجتماع النقيضين ومنها ما في القبسات من انه لو تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا لزم كون العدم علة والوجود معلولا والضرورة تشهد

باستحالة علاقة العلية بين المتباينين المتباعدين وانت تعلم ان ہذا قريب لما اخذ مما قال
الفاضل القراباغي وقد مر آنفا فجوابه ہو جوابہ ومنها ان العدم المتقدم اما العدم السابق
فهو بين في الازلية او العدم اللاحق فهو بين في الابدية مع ان الحكماء صرحوا بازلية العقول
وابديتها وفيه ان كون العدم المتقدم العدم السابق انما ينافي الازلية لو كان التقدم
والسبقة بالزمان واذ ليس فليس فتدبر ومنها ما اورده الامام من انه لو كان العدم
للمعلول في نفسه يلزم كونه ممتنعا لا ممكنا وہو الانقلاب المستحيل ومنها انه لو سلمنا ان للمعلول
في نفسه ليسا لكنه لا نم ان ما للشيء في نفسه مقدم بالذات وعلة لما للشيء من غيره فلا يلزم
تقدم بالذات للعدم على الوجود وان تمسكت بما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
من ان ارتفاع ما ہو للشيء في نفسه يستلزم ارتفاع ذلك الشيء وارتفاعه يوجب ارتفاع
ما له من غيره فتحقق علية الاول للثاني يدفع بان غاية ما لزم من بيانكم استلزام ما للشيء في نفسه لما له
عن غيره لا العلية المطلوبة وقد يمكن ان يثبت العلية بانه لا يمكن ان يتحقق ما للشيء من غيره الا
ويكون ما للشيء في نفسه متحققا وقد يمكن ان يكون ما للشيء في نفسه متحققا بدون تحقق ما له لغيره
وہذا معنى الاحتياج والتقدم الذاتي والعلية ومصداقه الترتب بالفاء كما بين الواحد و
الاثنين فعليك الانصاف ووجه الفاضل الباغنوي كلام الشيخ بما حاصله ان ليس المراد من
كون العدم للمعلول في نفسه انه يقتضي العدم حتى يمتنع او انه اولى به لانتفاء الاولوية الذاتية
بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير وايجاد وخلق وجعل كما في وجوده لان علية العدم ليس بالتاثير
والايجاد بل ہي عبارة عن عدم التاثير في الوجود فالعدم اولى للممكن لاجل ہذا واحق ولا نعني
للتقدم الذاتي الا الاحقية وفيه ان كون العدم احق للممكن لكونه غير محتاج الى تاثير لا يدركه
العقل المتوسط والشيخ في الشفاء صرح بان وجود الممكن لا لذاته بل لعلة وجودية وكذا عدم الممكن
لعلة عدمية على ان كون الشيء اولى بشيء واحق به بواسطة عدم الاحتياج الى التاثير نوع آخر
من التقدم فلا ينحصر التقدم في الخمسة وقد صرح ابه وفيه ما سياتي فانتظره وقد يوجه كلام الشيخ
بان الوجود زائد على الماهيات الممكنة على ما تقرر في الالهي فهو من العوارض والعارض يكون
مسلوبا عن مرتبة نفس المعروض من حيث ہي ہي فكل موجود بغيره اذا لاحظ العقل نفس ذاته

قوله الفاضل القرباغي يوسف الكوسج ١١ منه رحمه

قوله الفاضل الباغنوي [illegible] الشيخ ١٢ منه رحمه

مع قطع النظر عن العلة يجده مسلوب الوجود سلبا بسيطا لا عدوليا فانه ايضا من العوارض
وهذا السلب هو العدم فالماهية معدومة بحسب ذاتها ولا تقبل الوجود الا بعد كونها معدومة
فی مرتبة ذاتها وهذا نحو من القبلية وهو الحدوث الذاتی وهو المطلوب ولا يلزم من تحقق
السلب بالنظر الی ذاتها امتناعها کما فهم الامام لانه ليس ذلک باقتضاء منها بل بنفس
ملاحظة العقل وکذا يرد الايراد الذی اورده الش تبعا للامام وقد مر تقريره ايضا لان
غرض الشيخ ليس انه معدوم فی نفسه بمعنی انه متصف بالعدم علی طريق السلب العدولی
بل غرضه انه مسلوب الوجود وهو غير کونه معدوما فان قلت هذا النحو من التقدم للعدم علی
الوجود ليس هو التقدم الذاتی بالمعنی المشهور وهو تقدم العلة علی المعلول فانه لم يثبت
بهذا البيان علية العدم للوجود فيکون التقدم بمعنی آخر فيبطل حصر التقدم فی الخمس المشهورة
فان هذا القسم من التقدم الذاتی سواها قلت لا مضايقة فی بطلان الحصر فانه ليس عقليا
کما قالوا فی تقدم المعروض علی العارض انه خارج عن الاقسام المشهورة وکذا يبعد ان يقال
ان المتکلمين لا ينکرون تحقق هذا السلب بهذا التقدم وانما ينکرون تقدم العدم علی الوجود
تقدما بالذات وهو لم يثبت فکان النزاع ح لفظيا فتامل وللتفصيل موضع آخر وثانيا انه
وجه الش الحدوث الذاتی فی الحواشی القديمة من قبل الفلاسفة بتوجيه اشار اليه ههنا بقوله
بمعنی ان کونه مسبوقا آه وتقريره ان الفاعل مقدم علی المعلول تقدما ذاتيا ضرورة فليس
وجود المعلول فی مرتبة الفاعل بل عدمه فيکون عدم المعلول مقدما علی وجوده تقدما
ذاتيا واعترض الشارح هناک فی مبحث الماهية وغيره بان الماهية من حيث هی هی ليست
آ و ليست ليس آ فالجسم فی الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه وهو فی مرتبة وجوده السابق
علی البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلک ارتفاع النقيضين المستحيل لان المستحيل
ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب ثم لا يذهب عليک ان نقيض
کل مفهوم رفعه علی سبيل السلب البسيط لا السلب العدولی کما فی القبسات فلو اراد بالنقيضين
النقيضين اللذين يکونان فی القضيتين ای الموجبة والسالبة البسيطة فارتفاعهما عن
المرتبة ايضا ممتنع الا تری انه اذا لم يکن الجسم ابيض ولم يکن الماهية آ تحقق سلب الابيض

ای ليست بموجودة ۱۲

بمعنی انه متصف بالعدم ۱۲

فلا يتحقق العلة التامة البسيطة اصلا

عن الجسم وسلب آ عن الماهية سلبا بسيطا قطعا لكن الش ايضا لم يرد بهذا المعنى من النقيضين كما يظهر من مطالعة كلامه ههناك حيث قال فالموجبات باسرها كاذبة والسوالب باسرها صادقة وان اراد بالنقيضين النقيضين اللذين يكونان في المفردات اي على طريق السلب العدولي فارتفاعهما عن المرتبة متحقق كما قال الش بل واجب فان جميع المحمولات الايجابية والسلبية مسلوبة عن مرتبة الماهية ولكن هذا الارتفاع لا ينفع الش ههنا فان الكلام في السلب البسيط اذ المقصود ان عدم المعلول عدما بسيطا يكون في مرتبة الفاعل قبل وجود المعلول ولا يقدح اعتراض الش فتدبر قوله فلا يتحقق العلة التامة آه اعلم انه لما وردوا الاعتراض على بساطة العلة التامة بانه لا بد من امكان المعلول فيلزم تركبها فقد اجيب عنه بوجوه منها ان امكان المعلول معتبر في جانب المعلول فان الشيء ما لم يكن ممكنا لم يطلب له علة فلا يعتبر الامكان في جانب العلة فلم يمنع بساطة العلة وفيه ان المادية والصورية معتبرتان في جانب المعلول وجزآن للعلة التامة فما المانع من ان يكون الامكان مع اعتباره في جانب المعلول معتبرا في جانب العلة ومنها ان الامكان امر سلبي انتزاعي عبارة عن سلب ضرورة التقرر واللاتقرر او عن سلب ضرورة الوجود واللاوجود فلا يصلح لان يكون علة للممكن فان ما انتزاعي لا تحصل له قبل الانتزاع عن منشانه واما بعد الانتزاع فهو متأخر عن المنشا فكيف يكون علة له وان جعل الامكان علة باعتبار المنشا فمنشؤه هو نفس ماهية الممكن ولا يجوز ان يكون نفس ماهية علة له لان علة الشيء لا تكون متحدة به وان قيل ان نفس الممكن من حيث اتحاده مع الامكان علة لنفسه مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالمتقدم معلول والمتأخر علة وهو فحش ولا يجوز ايضا ان يكون الامكان علة لوجود الممكن فانه على راي الجعل البسيط لا يتصور اعتبار الوجود في المعلول واما على راي الجعل المؤلف فالامكان كيفية النسبة وهي امر اعتباري انتزاعي ومنشؤه ومصداقه في الخارج ليس الا نفس الماهية فهو بحسب مفهومه لا يصلح للعلية واما مصداقه اي نفس الماهية فهو قابل لوجوده والقابل لا يكون فاعلا له وما اشتهر من ان الشيء امكن فوجد فلا يقتضي علية الامكان للوجود بل انما يستدعي تقدم الامكان على الوجود وهو تقدم

وہو خلاف مذہبہم وصرائحہم اردف ذلک بقولہ کان بقدرۃ اللہ تعالی یعلن لم یکن اوجد

اخر سوی التقدمات الخمس المشہورۃ کما فی تقدم العدم علی الوجود علی ما مر قال السید الباقر
فی القبسات ان من انواع السبق ما ہو بحسب اختلاف النسبۃ الرتبیۃ الی الامر المفروض مبدا محدودا
ولیس ہذا الا نوعا واحدا وہو التقدم بالرتبۃ لا غیر ومنہا ما السبق فیہ بحسب اختلاف السابق والمسبوق
فی المعنی الذی فیہ التقدم والتاخر بالزیادۃ والنقصان والراجحیۃ والمرجوحیۃ وہو ایضا لیس
الا نوعا واحدا وہو التقدم بالشرف ومنہا ما القبلیۃ فیہ بحسب الانفکاک والانفراد بین القبل
والبعد فی ظرف الوجود ودوعاء الحصول وتخلف البعد عن القبل فی ذلک الظرف بحسب متن
الواقع لا بحسب خصوص مرتبۃ العلیۃ وان کانت ہی من مراتب نفس الامر وذلک نوعان
مختلفان ہما التقدم الزمانی والتقدم السرمدی وہذہ الانواع الاربعۃ لیست باعتبار العلاقۃ
الذاتیۃ بین القبل والبعد بالافتقار والاستناد اصلا ومنہا ما بحسب العلاقۃ الذاتیۃ الارتباطیۃ
بینہما بالوجہین المذکورین وانما التقدم والتاخر فیہ بالانفراد والتخلف فی التقرر والوجود
ولکن لا فی متن الواقع بل فی خصوص المرتبۃ العقلیۃ واعنی بہا مرتبۃ ذات المتقدم ومرتبۃ
ذات المتاخر ولیس ہو الا التقدم الذاتی وذلک انواع ثلثۃ التقدم بالطبع والتقدم بالماہیۃ
والتقدم بالعلیۃ انتہی ملخصا ومنہا ما اجاب بہ الشارح فی الحواشی القدیمۃ علی شرح التجرید بانہم
ارادوا بالعلۃ ما یحتاج الیہ الممکن فی وجودہ فنفس الاحتیاج وما ہو سابق علیہ کالامکان و
الاعتبارات اللازمۃ لہ خارجۃ عنہا لانہا غیر منظور الیہا فی ہذا النظر بل ہی مفروغۃ عنہا عند
ہذا النظر ولا یذہب علیک ان عدم الممکن لو تقدم علی الوجود تقدما ذاتیا فلیکن حالہ کحال
الامکان ونحوہ فکما ان الامکان لا یقدح فی تحقق العلۃ التامۃ البسیطۃ کذلک ہذا العدم
ایضا لا یقدح فعلیک الاعتبار قولہ وہو خلاف مذہبہم وصرائحہم فانہم صرحوا ان الواجب
تعالی علۃ تامۃ للعقل الاول وہو بسیط ذہنا وخارجا من الامور العینیۃ والامور
الذہنیۃ من جمیع الوجوہ ومن ہذا یندفع ان القائلین ببساطۃ العلۃ انما یحکمون ببساطتہا
عن الامور الخارجیۃ فقط لا الذہنیۃ ایضا والعدم علی تقدیر کونہ علۃ انما ہو من الامور
الذہنیۃ لا العینیۃ فلا یخل اعتبارہ مع العلۃ ببساطتہا اصلا قولہ ای وجد آہ ایماء الی ان الکون

ط ای الافتقار والاستناد ۱۲

بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول

فى الموقعين تامة لا ناقصة **قوله** بعدية زمانية اعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين تستلزم الزمان فانه عبارة عن كون المتقدم فى زمان والمتاخر فى زمان فورد عليهم ايرادات الاول ان تقدم امس على اليوم ليس بالعلية والطبع لعدم الاحتياج ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فيكون بالزمان فيلزم على رائكم ان يكون للزمان زمان والثانى ان العالم لما كان حادثا فصار الزمان ايضا حادثا اى موجودا بعد العدم بعدية زمانية لكونه من العالم فيكون عدم الزمان فى زمان قبل حدوثه فيلزم وجود الزمان قبل حدوثه وهف والثالث ان وجود العالم لما صار بعد عدسه بعدية زمانية فصار عدسه فى زمان قبل حدوثه والزمان من العالم فصار وجود العالم قبل حدوثه وهف واجابوا عن هذه الايرادات الثلث بوجهين الاول انها ان الزمان عند قدماء المتكلمين امر سوهوم محض يقدر به المتجددات وليس امرا موجودا فى الخارج من العالم يتصف بالقدم والحدوث على ما فى شرح المقاصد وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا من ان هذا انما يتم لو كان الزمان سوهوما محضا كانياب الاغوال واما اذا كان انتزاعيا من الموجودات الخارجية فلا اذ ينقل الكلام فى منشأ انتزاعه اللهم الا ان يقال ان منشأ الغير القار لا يكون الا غير قار كما يشهد به التخيل الصحيح فلا فائدة فى نقل الكلام الى المنشأ فتدبر وثانيهما انهم ارادوا بالبعدية الزمانية معنى آخر وهو بعدية لا يجامع معها القبل البعد وهو المراد ههنا فبعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض وبعدية وجود الزمان عن عدسه وبعدية وجود العالم عن عدسه بعدية زمانية بهذا المعنى ولا ضير فان قلت ان تاخر المعلول عن علته المعدة بعدية زمانية بهذا المعنى المراد مع ان بعدية المعلول عن العلة المعدة بعدية ذاتية قلت لا منافاة بينهما فانه يجوز ان يكون لشئ واحد سبقان ذاتى وزمانى باعتبارين **قوله** كما هو المتبادر اى من لفظ بعد فان لفظ البعد موضوع للبعدية الزمانية لغة وعرفا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر هو المعنى الحقيقى فلا يرد ان لفظ بعد اذا وضع لهذه البعدية فاين التبادر ولا حاجة الى القول بان المراد بالتبادر سباق الذهن سرعة فى اول الامر سواء كان بحسب الوضع او بحسب القرائن ثم لا يذهب عليك ان المتبادر من البعدية

مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطو واتباعه ذهبوا

كما انه البعدية الزمانية كذلك المتبادر من الحدوث الحدوث الزماني والحكماء كما اصطلحوا على الحدوث الذاتي كذلك اصطلحوا على البعدية الذاتية فلا نزاع يعتد به في الارداف بقوله كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن فيتبصر قوله مجرد اصطلاح من الفلاسفة اي هو اصطلاح مخصوص بهم فلا يتبادر الذهن اليه في عبارة المتكلمين وما قال الفاضل اللاهوري من ان كلام الشارح اشارة الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة فغفلة لان هذا الاصطلاح من الفلاسفة كسائر الاصطلاحات منهم وله فوائد كفوائدها كما لا يخفى على من زاول كتبهم واسفارهم قوله والمخالف في هذا الحكم اي الايجاب الكلي وهو ان كل ما سوى ذات الله وصفاته حادث الفلاسفة فانهم قالوا برفع الايجاب الكلي تلقى عليك حال اضطراب النقل مجملا فاقول قال الفارابي في رسالة الجمع بين الرأيين بعبارات طويلة ما حصله ان افلاطون وارسطو متفقان في حدوث العالم حدوثا ذاتيا وقدم العالم قدما زمانيا واثبات الصانع القديم الواجب تم وابطال البخت والاتفاق وشنع الفارابي فيها على من نسب القدم الذاتي والانكار له او اوجب الى ارسطو تشنيعا شديدا وقال في الملل والنحل انه حكي عن افلاطون قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل ارسطاطاليس وطيماوس انه قال ان للعالم محدثا ازليا واجبا لذاته عالما بجميع معلوماته كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل وخالفه تلميذه ارسطاطاليس في حدوث العالم فان افلاطون يحيل وجود حوادث لا اول لها فانك اذا قلت كل منها حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد وجب ان يثبت للكل ويؤيده ما فيه في ترجمة ابرقلس من ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل الاسكندر الافرودسي وفرفوريوس كذا في المقتبسات ويخالفه ما فيه في ترجمة ارسطاطاليس من انه سأل بعض اليهود ارسطاطاليس اذا كان الباري تعالى لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم عنه مشيته انما فعل ما فعل لانه جواد فقال فيجب ان يكون لم يزل لانه جواد لم يزل قال بعضهم لي

قوله التفتني الالهيم جملة العالم ١١ منه

الی قدم العقول والنفوس الفلکیۃ والاجسام الفلکیۃ بموادہا وصورہا الجسمیۃ و النوعیۃ واشکالہا واضوائہا والعنصریات بموادہا ومطلق الصور الجسمیۃ

لا اول لہ ولفعل یقتضیہ اولا وجتماع مالا اول لہ وذی اول محال فقیل لہ فہل یبطل نظام العالم قال نعم قیل فاذا ابطلہ یبطل الجود قال یبطلہ یصوغ الصیغۃ التی لاتحتملہ الفساد وما فی ترجمۃ فرفوریوس من انہ یدعی ان حکایۃ حدوث العالم عن افلاطون حکایۃ غیر صحیحۃ اذلیس للعالم عندہ بدو زمانی اصلا بل بدو ذاتی فحسب فانظر الی اختلاف النقول والتجزم بواحد منہا ذو والعقول قولہ الی قدم العقول العقل جوہر مجرد عن المادۃ فی ذاتہ وفعلہ قال الحکماء ان العقول انواع عشرۃ وکل منحصر فی فرد والعقل العاشر ہو العقل الفعال وہی قدیمۃ بالزمان ازلیۃ ابدیۃ والتفصیل فی الالہیات قولہ والنفوس الفلکیۃ ہی نفوس مجردۃ عن المادۃ ذوات ارادۃ کلیۃ لایکون تعلقہا بجرم الفلک تعلق الانطباع بل تعلق التدبیر والتصرف کتعلق النفس الناطقۃ ببدن الانسان قولہ بموادہا وصورہا آہ اعلم ان الجسم عند المشائیۃ مرکب من جوہرین احدہما محل ہو الہیولی الاولی وثانیہما حال فیہ ہو الصورۃ الجسمیۃ ونوع الجسم یترکب من ثلثۃ اجزاء ثالثہا صورۃ جوہریۃ بہا تمیز الانواع وہی مبدأ الاثار یقال لہا الصورۃ النوعیۃ والطبیعۃ وہی حالۃ فی الہیولی عند بعضہم وعند الاشراقیین ما ثبت الہیولی فالجسم عندہم ہی الصورۃ الجسمیۃ لکن نوع الجسم عندہم مرکب منہا ومن عرض قائم بہا ویجوزون ترکب الجوہر من جوہر وعرض والشکل ہو الہیأۃ الحاصلۃ من احاطۃ حد واحد او حدود للمقدار احاطۃ تامۃ وہذا القدر یکفی ہہنا والمقام یابی عن التفصیل قولہ واضوائہا لاکجسب الحرکات الشخصیۃ والاوضاع الشخصیۃ فانہا حادثۃ قطعا فان کل حرکۃ شخصیۃ مسبوقۃ باخری لا الی نہایۃ وکذا الاوضاع المعینۃ التابعۃ للحرکۃ واما مطلق الحرکۃ والوضع فقدیم عندہم ایضا فان مذہبہم ان الافلاک متحرکۃ حرکۃ مستمرۃ من الازل الی الابد بلا سکون اصلا کذا قالوا قولہ والعنصریات ای العناصر الاربع والانواع التی تترکب عنہا کما ہو الظاہر وعلی ہذا فالمراد بالاجسام الفلکیۃ الافلاک وما فیہا وما فہم من کلام الخطیب من تخصیص العناصر فلا وجہ لہ وقیح فالمراد بالانواع فیما سیاتی الاعم فتذکر قولہ بموادہا الاولی ان یقول بمادتہا فان

لاشخاصها واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ باربع مائة سنة و ذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل هو افلاطون

مادة العناصر عندهم واحدة بالشخص بخلاف مواد الافلاك فان مادة كل فلك عندهم مغايرة لمادة فلك آخر قوله لاشخاصها فان اشخاص الصورة الجسمية تنعدم بطريان الانفصال واما الهيولى ومطلق الصورة الجسمية فباقية لورود واحدة بعد واحدة قوله فقيل بجنسها يعني ان جنس الصور النوعية قديم بمعنى ان عنصرا من العناصر ومركبا من المركبات موجود في كل آن اما ان في كل آن كل عنصر من العناصر وكل مركب من المركبات فلا ثم يختلج لفظ الجنس فان الصور النوعية فصول في مرتبة لا بشرط شيء والفصول عندهم بسائط كما شحنوا به كتبهم فلا جنس لها وما قال الفاضل للاهوري من ان مطلق الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها انواع متخالفة الماهية هي صور العناصر والمواليد الثلث فلا يساعده مقالاتهم فلا بد من التصرف في لفظ الجنس بان يراد منه الاعم المشترك بين الكثيرين المختلفين فتامل قوله لا يجب ان تكون قديمة الا ترى الى حديث انقلاب العناصر بعضها الى بعض ثم قد قيل ان النار حادثة عن الهواء بمشايعة حركة فلك القمر قوله والظاهر من كلامهم آه فيلزم ان لا يخلو زمان عن شخص من كل نوع اذ لا رجحان لاحد الانواع على الآخر بان يكون واحد منها قديما دون الآخر ويؤيده ما في الشفاء من ان العناية الازلية متوجهة الى حفظ الانواع فيكون كل نوع نوع قديما قوله فقيل ان مراده آه وقد مر ما يعينه فتذكر قوله قد نسخ آه نسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته كله بمعنى والتاريخ تعريف الوقت وارخت الكتاب بيوم كذا وورخته بمعنى كذا في الصحاح قوله فقال مصنف ذلك الكتاب آه اورد غياث الدين المنصور بوجهين الاول انه مخالف لما قال المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرائين من ان افلاطون ايضا قائل بالحدوث الذاتي

له الفاضل اللاهوري عبدالحكيم ي ١٢ منه

فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر

والثاني انه لم يعلم ان افلاطون هل هو الالهي المعروف او القبطي الذي يعرف بفرعون فان كثيرا من الاقدمين كانوا يلقبونه بافلاطون والحكيم ارسطوليس من شانه ان يذكر استاذه بهذا الوجه من التحقير وانت لا يذهب عليك ان النقل مضطرب فلا اعتداد بجزما بما قال المعلم الثاني فلا ضير بمخالفته وافلاطون القبطي غير معروف امره في الفلسفة والنكارة لا توجب التحقير فانها جارت للتعظيم ايضا كما تقرر في غير هذا الفن **قوله فلا يمكن آه** لانه لو حمل على الحدوث الذاتي فيكون المعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم قدما ذاتيا الا رجلا واحدا فانه قال بالحدوث الذاتي فيلزم ان يكون جميع الحكماء سوى افلاطون منكرين للصانع وهو كما ترى فالمعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم قدما زمانيا الا رجلا واحدا فانه قائل بالحدوث الزماني وهو المطلوب **قوله عنه** اي عن افلاطون **قوله مخالف لما اشتهر آه** اعلم انه قال الشارح الجديد للتجريد ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس الناطقة حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة انتهى وقال في موضع آخر ان افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ذهبوا الى ان المكان بعد مجرد عن المادة ويجب ان يكون جوهرا قائما بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وهكذا في كثير من الكتب الكلامية والكتب الحكمية للمتاخرين واما الشيخ الرئيس فقد يعلم من تحريره ان افلاطون ما كان قائلا بالبعد المجرد بل كان ينفيه وهو اعلى وارفع فلقوله الاعتبار فان القول ما قالت حذام + قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات حكى الشيخ عن افلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من الخارج لا للنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال انتهى وقال السيد الباقر في القبسات البعد المفطور المكاني المجرد قد ابطله افلاطون

من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس بالتوقف

فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو

بالبراهين والشريك الرئيس قد نقل عنه ذلك في الشفاء وشارحا الاشارات امام المشككين وخاتم المحققين نقلا عنه ثم ينسب فريق من هؤلاء المتكلفين اثباته اليه وكذلك الاستعداد الزماني المجرد عن المادة وقدم النفس على البدن في الوجود الى غير ذلك من المذاهب الباطلة انتهى قوله ونقل عن جالينوس آه قال الخطيب ان هذا النقل مخالف لما نقل في الكتاب المذكور من ارسطو من انه قال ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم وفيه انه لا تخالف فان المنقول في الكتاب المذكور اتفاق الفلاسفة وجالينوس لم يعد من الفلاسفة فافهم قوله ولذلك لم يعد الخ افاد المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا انه لم يعد من الفلاسفة لانه كان ينكر الحدوث الذاتي للعالم وحاجته الى الصانع فعلى هذا الانسب نقل توقفه ههنا انتهى وقد روي انه لما اراد سلطان زمان جالينوس ان يلقبه بالفيلسوف طعن اقرانه بانه توقف في مسألة النفس فكيف يكون فيلسوفا قوله لتوقفه آه فان التوقف جهل عظيم والفيلسوف من يعلم احوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية فلا بد من الجزم باحد الجانبين نفيا او اثباتا كما قال الفاضل اللاهوري من ان الحكيم باحث عن اعيان الموجودات ففيه انه يخرج على هذا كثير من العلوم عن الحكمة كالحساب وفن الامور العامة الباحث عن الموجودات الذهنية وللآخذ مجال وسيع لكن الحق بلا تكلف ان الحكمة تبحث عن احوال مطلق الموجودات النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الذهن وعلى هذا فالمنطق ايضا داخل في الحكمة ومن اقسامها من الحكمة النظرية على ما صرح به الشيخ في الشفاء والمقام يأبى عن التفصيل قوله فيما هو آه وهو ان العالم حادث او قديم وليس المراد مما هو من اصول الحكمة قدم العالم حتى يرد ان قدم العالم لما كان من اصول الحكمة وكان التوقف فيه موجبا لعدم العد من الفلاسفة فصريح مخالفته يكون موجبا له بالطريق الاولى فينبغي ان لا يعد افلاطون من الفلاسفة مع انه امام الفلاسفة فلا حاجة الى ان يجاب عن هذا الايراد بما قيل من ان افلاطون انما عد من الفلاسفة لان القول بقدم النفوس

والبعد منقول عنه واما نقل الحدوث عنه فیحتمل التوفیق بحمله علی الحدوث الذاتی فان
نسبة قدم النفوس والبعد الی افلاطون مما رده المحققون کما مر من شرح الاشارات
والقبسات فتذکره وان تختلج فی صدرک ان الفلاسفة کثیرا ما یتوقفون فی مسائل لا یحصل
لهم الجزم کما قالوا فی کائنات الجو فی بیان اسبابها انها بیانات ظنا وتخمینا وکما توقفوا
فی عدد العقول فان المحقق الطوسی قال فی شرح الاشارات ان الشیخ غیر جازم بهذا العدد
فعلم ان التوقف لیس موجبا لعدم العدد من الفلاسفة فیزاح بان کلامنا فی التوقف
فیما هو من الاصول هذه الامور لیست من المهمات المعتدة بها کما نص علیه المحققون علی
ان معرفة اسباب کائنات الجو جزما لیس فی الطاقة البشریة فانه کیف یحکم قطعا ان سبب
المطر مثلا لیس الا ما ذکر فی الحکمة ولا یمکن ان یکون شیئا آخر فتفکر قوله استدل الفلاسفة
علی مذهبهم وهو رفع الایجاب الکلی ثم تلقی علیک اولا ان هذا الدلیل من الفلاسفة ینبغی
ان یحمل علی اثبات قدم ممکن ما اعم من ان یکون قدما نوعیا او شخصیا فحینئذ یسلم عن بعض
القدوح الواردة التی تجئ من اشیاعهم القدح بالحادث الیومی الظاهر الورود واما
الدلائل المثبتة للقدم الشخصی فذکرت فی مواضعها وسنذکر بعضها منها وقد حمل الفاضل الچلپی
قول الشارح علی مذهبهم علی قدم بعض اجزاء العالم بالشخص فلعله زعم ان هذا الدلیل من
الفلاسفة الزامی علی المتکلمین فان التسلسل عندهم محال مطلقا فحینئذ ایضا یحفظ عن اکثر
الایرادات لکنه یأباه ما قال فی المواقف ان هذه الحجة هی العمدة عند الحکماء فی اثبات
مدعاهم فانه یدل علی ان هذا الدلیل تحقیقی لا الزامی وثانیا ان تقریر الدلیل علی وجه
البسط ان ممکنا ما موجود کالفلک فلا بد له من مرجح وعلة لتساوی الوجود والعدم بالنظر
الی ذات الممکن فجمیع ما لا بد منه فی وجوده ای ما لا یتوقف وجود ذلک الممکن علی امر خارج
عنه ویکون کافیا فی وجوده لا یخلوا اما ان یکون حاصلا فی الازل اولا فعلی الاول یلزم
وجود ذلک الممکن فی الازل لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة فیثبت قدم ممکن ما
وهو المطلوب وعلی الثانی فحدوث ذلک الممکن اما من غیر حدوث امر آخر او بسبب حدوث

امر آخر علی الاول لا یخلو من ثلث احتمالات الاول ان لا یوجد شئ ما من اجزاء العلة اصلا فی الازل وهذا مع انه غیر واقع لان الواجب جل مجده موجود قبل کل ممکن وهو دخیل فی وجود کل ممکن یوجب حدوث الممکن بلا علة وهو محال والثانی ان یوجد بعض اجزاء العلة التامة فی الازل مع عدم کفایتها فی وجود ذلک الممکن فیلزم وجود الممکن وحدوثه بدون تمام العلة التامة وهو محال والثالث ان یوجد بعض اجزاء العلة التامة فی الازل وتکون کافیة فی وجود ذلک الممکن فیلزم خلاف المفروض فانه اذا کان بعض اجزاء العلة التامة کافیة فی وجود ذلک الممکن تکون علة تامة لا بعض اجزائها وایضا یلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فان بعض الاجزاء الکافیة فی الازل والممکن لیس فی الازل بل هو حادث ولم یتعرض الش للاحتمال الاول لصراحة بطلانه ولا للاحتمال الثالث لظهور رجوعه الی الشق الاول من الترديد الاول واما توهم من ان حدوث الممکن لو کان من غیر حدوث امر آخر فیلزم التخلف فترک لبعض الاحتمالات الاول والثانی فتدبر وعلی الثانی فینقل الکلام الی ذلک الامر بانه لا بد فی وجوده من علة کاملة اما ازلیة او لا علی الاول یلزم قدم هذا الامر وعلی الثانی فحدوث ذلک الامر اما من غیر حدوث امر آخر او بسبب حدوث امر آخر علی قیاس ما مر آنفا وهکذا فیلزم التسلسل وهو محال وثالثا انه یرد علی هذا الدلیل یراد ان الاول انا نختار الشق الاول من الترديد الاول ولا یلزم وجود ذلک الممکن فی الازل وان تحقق جمیع ما لا بد منه لانتفاء لازم ذلک الممکن وفیه ان هذا من قبیل القول باجتماع النقیضین فلا یسمع والثانی ما اورده الفاضل اللاهوری من انه ان اراد بالحدوث الوجود بعد العدم فنختار انه حدث الممکن من غیر حدوث امر آخر ولا یلزم وجود الممکن بدون تمام علته بجواز ان یکون من تمام علته امر اعتباری متجدد وان اراد به معنی التجدد فنختار انه حدث الممکن بسبب حدوث امر آخر ولا یلزم التسلسل المحال لکونه فی الامور الاعتباریة بل نقول التسلسل غیر لازم بجواز ان یکون ذلک الامر الاعتباری تجدده مقتضی ذاته فلا یحتاج الی حدوث امر آخر والعقل لا ینقبض عن ذلک فیما اورده الفاضل الاله آبادی من ان الامر الاعتباری لا یکون اختراعیا محضا بل انتزاعیا واقعیا فلا بد له من منشأ الانتزاع

الفاضل اللاهوری عبد الحکیم

الفاضل الاله آبادی المولوی محمد برکت

فی وجود ممکن ما حاصلا فی الازل ولا فان کان الاول لزم وجود ذلک الممکن فی الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان کان الثانی فاذا حدث ممکن ما فاما ان یکون حدوثہ بدون حدوث امر آخر فلزم وجود الممکن بدون تمام علتہ التامة واما ان یکون بسبب حدوث امر آخر فینقل الکلام الیہ حتی یلزم التسلسل وانت خبیر بانہ لو جعل الامر الحادث الذی ہو علة لحدوثہ معدا الوجود اللاحق لم یلزم التسلسل المستحیل عندہم لان من شرط استحالتہ عندہم الاجتماع فی الوجود

فیجری الکلام فیہ فاعتبر ثم نقص علیک ان الحکماء استدلوا علی القدم الشخصی بوجوہ منہا ان الواجب تعالی اما علة کافلة لشیٔ من الممکنات اولا علی الثانی یلزم ان لا یوجد ممکن اصلا فان الممکن متساوی النسبة لا یوجد ما لم یجب وجودہ ولا یجب وجودہ ما لم یکن الواجب مفید الوجوب واحد من الممکنات فان الشیٔ ما لم یجب لم یوجب شیأ وان قیل ان الموجب لکل ممکن ممکن قبلہ وہکذا فلیس ح دخل للواجب قلت ح لا وجوب فان الوجوب عبارة عن امتناع جمیع انحاء العدم ولیس جمیع انحاء العدم ح ممتنعة فانہ یجوز ان یرتفع جمیع السلسلة بخلاف ما اذا دخل الواجب فی یوجب شیأ فانہ ح تمتنع جمیع انحاء العدم وعلی الاول فذلک الشیٔ اما کلی او جزئی علی الاول فاما ان یوجد فی جمیع الافراد فیلزم وجود الامور الغیر المتناہیة او فی بعضہا فیلزم الترجیح بلا مرجح وعلی الثانی فیلزم القدم الشخصی وتبقی ہہنا خبایا فان ہذا الدلیل لیس برہانا قطعیا فعلیک بمطالعة الکبار **قولہ** فی وجود ممکن ما آہ اما ان یکون المراد بالوجود الوجود اللایزالی فلا یلایم الشق الاول واما ان یراد بہ الوجود الازلی او الوجود الاعم الشامل للازلی واللایزالی من حیث العموم والشمول فلا یلایم الشق الثانی فالمراد بالوجود مطلق الوجود من حیث ہو ہو مع عزل اللحاظ عن الازلی واللایزالی فتبصر **قولہ** وانت خبیر آہ ہذا یحتمل وجہین الاول انہ منع من المتکلمین وتوضیحہ ان العلة التامة لو لم تکن فی الازل ویکون حدوث الممکن بسبب حدوث امر آخر فقلتم انہ یلزم التسلسل وہو مح فان اردتم بہ انہ یلزم التسلسل فی الامور المجتمعة فی الوجود فلا نم الملازمة لجواز ان یکون العلل الحادثة التی ہی وسائط فی حدوث الممکن کلہا متعاقبة بان یکون السابق علة معدة لوجود

قہ لا یلزم الازلیۃ جنس ہذا المعد ونحوہ

اللاحق فلیس اجتماع تلک العلل فی الوجود وان اردتم بہ انہ یلزم التسلسل مطلقا اعم من
ان یکون تلک الامور مجتمعۃ فی الوجود ام لا فالملازمۃ مسلمۃ لکن بطلان ہذا التسلسل
اللازم فی حیز المنع فان التسلسل فی الامور المتعاقبۃ جائز عندکم فان من شرائط استحالۃ
التسلسل عند الحکماء الاجتماع فی الوجود وانت خبیر بان ہذا المنع انما یرد لو کان ذلک
الدلیل تحقیقیا واما اذا کان الزامیا فلا یمکن للمتکلمین التفوہ بہذا المنع فان المتکلمین
یحیلون التسلسل مطلقا فتدبر والثانی ان ہذا منع لتمام التقریب وتقریرہ انا اخترنا
ان العلۃ التامۃ لیست فی الازل وحدوث الممکن بسبب حدوث الامر الآخر وتلک
الحوادث یجوز ان تکون متعاقبۃ کل منہا علۃ معدۃ للآخر فلا یلزم التسلسل الا فی المتعاقبۃ
وہو لیس بمستحیل عند الحکماء فلا یثبت من ہذا الدلیل ما ہو المدعی علی رای الشارح وہو القدم
الشخصی وانت خبیر بان ہذا المنع انما یرد لو حمل الاستدلال علی القدم الشخصی واما اذا حمل
علی مطلق القدم کما مر فالتقریب تام ثم ان احتمال ان یکون ہذا الکلام تصویرا وبیانا للواقع
لا دخلا علی الدلیل فیاباہ قولہ فیما بعد واما دعوی ان آہ وقولہ وکذا دعوی آہ فحوی الکلام
ینادی باعلی ندائہ علی ان یکون ہذا الکلام دخلا علی الدلیل وان اختلج فی صدرک ان ہذا
الدخل صحیح عند الشارح فلم لم یجعل ہذا من وجوہ الاجوبۃ الآتیۃ فیزاح بان ہذا الدخل والوجہ
الثالث الآتی من الجواب متقاربان فان الوجہ الثالث الآتی یؤل بالآخرۃ الی ہذا الدخل
علی ما سیظہر فلذلک لم یعدہ من وجوہ الاجوبۃ ولما کان ہذا الدخل مغایرا للوجہ الثالث من جہۃ
انہ نقض وہذا الدخل منع فاوردہ علی حدۃ ولا ضیر فیہ وما قال الفاضل اللاہوری ذیل ہذا القول
من الشارح العبارۃ مختلۃ فلا یعلم لہ وجہ فتفکر قولہ فح لا یلزم آہ ای فحین کون العلل الحادثۃ متعاقبات
بان یکون السابق منہا معدا لوجود اللاحق لا یلزم الازلیۃ جنس ہذا المعد ونحوہ بمعنی انہ یکون
فی کل وقت من الاوقات جزء من اجزاء العالم وہو معد ما من المعدات موجودا ولا یلزم
منہ القدم الشخصی کما ہو المطلوب علی مزعوم الشارح قولہ ونحوہ بالجر الواو اما معطوف علی قولہ
ہذا المعد فالعائد فی ہذا القول راجع الی ہذا المعد وح فالمراد بالجنس الامر الاعم المشترک سواء کان

سلمہ الفاضل اللاہوری عبد الحکیم ۱۲۶ منہ

واما دعوی ان المعدات الغیر المتناهیة لا تنتظم الا بحرکة سرمدیة فیلزم قدم الجسم المتحرک بهذه الحرکة وبالجملة قدم المتحرک بتلک الحرکة سواء کان جسما او غیره

ذاتیا او عرضیا فان المعدات اما متماثلة او متجانسة او مشترکة فی عرضی ولا اقل من الوجود والامکان وانما معطوف علی قوله جنس فالعائد فی هذا القول راجع الی الجنس ح فاما المراد من نحو الجنس الامر العام المشترک بین المعدات ذاتیا کان او عرضیا فیندرج فی نحو الجنس النوع ایضا واما المراد من الجنس الذاتی المشترک ومن نحو الجنس العرضی المشترک فیندرج فی الجنس النوع ایضا وما قال الفاضل اللاهوری من انه لیس المراد بنحو الجنس العرضی اذ لا یلزم من عدم تناهی المعدات ازلیة عرضی مشترک بینها وهو ظاهر فمما لا یعلم وجهه ثم العجب منه انه عترض علی ما فهم بان اللازم انما هو ازلیة فرد ما من المعدات ولا یلزم ان یکون بین المعدات اشتراک فی ذاتی لجواز ان یکون لکل واحد من المعدات ماهیة منحصرة فی فرد انتهی فان هذا الاعتراض من قبیل رفع الجدار قبل استحکام اساسه ثم لا یذهب علیک انه لو قال الشارح الا ازلیة نوع هذا المعد او جنسه ونحوه لکان اظهر والامر بعد وضوح المقصود بیّن فتعرف **قوله** واما دعوی ان آه اشارة الی جواب لقوله وانت خبیر آه وحاصله انا سلمنا انه لو لم یکن العلة التامة فی الازل ویکون حدوث الممکن بسبب حدوث امر آخر ویکون العلل الحوادث متعاقبات بان یکون السابق علة معدة لوجود اللاحق فلا یلزم التسلسل المستحیل لکنه لا یضر المستدل فالتقریب غیر تام فان غرضه اثبات القدم الشخصی وهو حاصل علی هذا التقدیر ایضا بان یقول ان تلک المعدات الحوادث الغیر المتناهیة یتقدم بعضها علی بعض تقدما لا یجامع به المقدم مع المؤخر والتقدم والتاخر من الاحوال النفس الامریة فمعروضه بالذات بمعنی نفی الواسطة فی العروض اما تلک الحوادث المعدات او غیرها وعلی الاول فتلک الحوادث المعدات هی الزمان وعلی الثانی فغیرها هو الزمان اذ لا نعنی بالزمان الا معروض التقدم والتاخر بالذات وان قیل ان تعاقب تلک المعدات وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها یجوز ان یکون بذواتها لا بسبب الزمان فلا یلزم ثبوت الزمان فیزاح بانه لا غرض ههنا باثبات المغایرة بین تلک المعدات والزمان فلو کان تعاقب تلک المعدات بذواتها [illegible]

قوله الفاضل اللاهوری عبد الحکیم ۱۲ منه
قوله الفاضل المحسن سنخانی ۱۲ شرح

صدره انا سلمنا ان معروض التقدم والتاخر بالذات غیر تلک الحوادث المعدات لکنه لا یلزم منه وجود حقیقة الزمان فی الخارج کما هو مزعوم الحکماء والیه اشار الفاضل القراباغی حیث قال ان قول الشارح من غیر برهان علیه اشارة الی ما فی انیة الزمان قلت لیس المقصود ههنا اثبات وجوده فی الخارج بل اثبات انه امر واقعی لیس کانیاب الاغوال فانه لو کان اختراعیا محضا کیف یصیر واسطة لاتصاف الاشیاء بالتقدم والتاخر فی نفس الامر وبالجملة ثبت فی نفس الامر معروض للتقدم والتاخر بالنظر الی ذوات اجزائه فنقول هو کم متصل اما الکمیة فلقبوله الانقسام الی الاجزاء بالذات اذ لو لم یقبل الانقسام الی الاجزاء بالذات بل بالغیر فهو بسیط فی ذاته فلا یعرض له التقدم والتاخر نظرا الی ذوات الاجزاء بل بواسطة ذلک الغیر فذلک الغیر هو المعروض للتقدم والتاخر بالذات هف ومن ههنا یندفع منع کمیة ذلک الامر بالذات واما الاتصال فلانه من الجائز ان یفرض معه حرکة وهی منقسمة لا الی نهایة لبطلان الجزء الذی لا یتجزی فتکون متصلة فان الاتصال یساوق بطلان الجزء الذی لا یتجزی علی ما تقرر فی الحکمة وبعض اجزائها یتقدم علی بعض وتنطبق هی علی المسافة المتصلة لوقوعها علیها وعلی ذلک الامر ایضا بمعنی ان انقسامها بحسب انقسامه فیکون ذلک الامر متصلا ایضا اذ لا انطباق بین متصل ومنفصل واذا ثبت انه کم متصل فنقول هو امر غیر قار بجوهره لکونه معروضا للقبلیة والبعدیة بالذات ولانه لو کان قارا فما یحکم بتقدم طوفان نوح علی بعثة نبینا محمد صلی الله علیه وآله وسلم فان الطوفان ما کان مقدما علی بعثة النبی صلی الله علیه وآله وسلم الا لان الطوفان مقارن لجزء مقدم من الزمان وتلک البعثة مقارنة لجزء مؤخر منه وهذان الجزءان لما فقدا التقدم والتاخر علی تقدیر القرار فمن این یحکم بتقدم الطوفان علی البعثة وبالجملة لما ثبت ان ذلک الامر کم متصل غیر قار فیکون مقدار الشیء ولا یجوز ان یکون هذا الشیء قارا والا لزم تحقق الشیء بدون مقداره هف فیکون هذا الشیء غیر قار وهو الحرکة فیکون ذلک الامر مقدار الحرکة فان اختلج فی صدرک ان الشیء الغیر القار الذی یکون محلا لذلک الامر لیس بمنحصر فی الحرکة فان مقولة ان یفعل والانفعال ایضا غیر قارة ولذا یعبر عنها بان یفعل وان ینفعل فکیف یحکم بانه مقدار للحرکة کما فی الحواشی القراباغیة فیزاح بان لیس الغرض ههنا

ه الفاضل القراباغی یوسف الکوسج ۱۲ منه رح

ه المولی یوسف الکوسج ۱۲ منه رح

من خصوص الحركة وانحصار الغير القار في الحركة بل الغرض ان ذلك الامر لا بد له من شيء
غير قار يكون ذلك الامر مقدار اله ويكون ذلك الشيء محلا لذلك الامر سواء كان حركة او غيرها
فذكر الحركة انما هو تمثيل وبالجملة لما كان هذا الشيء غير قار فلا يكون جوهرا فان الجوهر لا تدريج
فيه بل فيه الانتقال دفعة كما يشهد به مبحث الحركة والكون والفساد فيكون هذا الشيء عرضا فلا بد
من محل قار والا لزم التسلسل فهذا المحل القار هو المتعين لمحلية الحركة مثلا بالذات ولمحلية الزمان
بالعرض بوسطها ولما كان الكلام على تقدير تحقق المعدات في جانب الازل الى غير النهاية
فالزمان ح يكون ازليا ومحله الذي هو الحركة مثلا ايضا ازلي ومحلها الذي هو المتحرك ايضا
ازلي فيلزم قدم المتحرك بالشخص هو المطلوب في هذا الباب ما قال الحكماء في مبحث الزمان ومن
قد وقعوا في تقرير هذا المقال في الضلال فضلوا واضلوا كثيرا قوله فهو دعوى من غير برهان
عليه لا يعلم ما اراده الشارح من المنع الواردة على بيان تلك الدعوى فان اراد المنوع السابقة
كما ذكر بعضها في رسالة انموذج العلوم فقد عرفت حالها من اندفاعها وان اراد ما وراءها فلا
من بيانه حتى نتكلم فيه وما قال الفاضل اللاهوري في توجيهه من ان تلك الدعوى انما تتم
لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية وذلك مما لم يقم عليه برهان ففيه ان توقف
تلك الدعوى على انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية ممنوع نعم لا بد من حركة سرمدية ولا يمكن
تحققها الا بمحل فمحلها الذي هو المتحرك يكون ازليا سواء كان فلكا او غيره واليه اشار
الشارح بقوله وبالجملة قدم المتحرك بتلك الحركة آه ولما لاح لهم بالبراهين ان تلك الحركة
السرمدية ليس محلها واحدا من العناصر وما يتركب منها حكموا بان محلها هو الفلك فهذا دعوى
آخر لا تعلق له ههنا باصل المقصود كما زعم الفاضل اللاهوري فانه سواء اثبت هذا او لم يثبت
يتم المقصود ههنا وقد افاد المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا في توجيه عدم
البرهانية بمنع لزوم قدم المتحرك الشخصي بانه يجوز ان يكون الزمان غير قار ومركبا من اجزاء
بالفعل هي ايضا ازمنة فليفرض من آ الى ب جزء ومن ب الى ج آخر وهكذا الى الابد من
الازل وآب قائم بحركة بجسم وهي من آ الى ب وب ج قائم بحركة بجسم آخر وهي من ب الى ج

وکذا دعوی کون المعدات لابدان تنتہی الی مادۃ قدیمۃ قابلۃ للصور المتعاقبۃ الواردۃ علیہا واجیب عن ہذا الدلیل بوجوہ

وتنتفی الجسمان فالاول حدث فی آن آ وبقی الی ب ثم انتفی والثانی حدث فی آن ب وبقی الی ج ثم انتفی وہکذا فاجزاء الزمان بعضہا بعد بعض وکذا الحوادث الاخر فلا یلزم وجود جسم واحد بالشخص وفیہ ان ترکب الزمان من اجزاء بالفعل باطل علی صورۃ التعاقب فاذا وجد واحد وعدم الآخر فلم یوجد الکل معا ولعلہ الی ہذا اشار ذلک المولی بعد بیان ہذا التوجیہ بقولہ وہذا النظر جواب حکمی واللہ اعلم بمراد عبادہ ویمکن ان یقال ان التقدم ان یوجد المتقدم فی حاق الواقع ولا یوجد المتاخر فیہ ثم یوجد المتاخر فیہ فنختار ان معروض القبلیات والبعدیات نفس ذوات الاشیاء التی فیہا قبلیات وبعدیات ومنہا المعدات فالمعد یوجد فی حاق الواقع ثم یعدم فبین ابتداء وجودہ وہذا العدم یتوہم ممتد فی احد طرفیہ ابتداء وجودہ وفی الطرف الآخر عدمہ لکن لیس ہذا المتوہم معروضا للقبلیۃ والبعدیۃ بالذات بل المعروض لہا ہو المعد بالذات بحسب الواقع وکذا الامور الاخر من المتصلات والمنفصلات ولیست ہذہ الامور ہی الزمان والالزم اجتماع الازمنۃ وہو خلف علی رأی الفلاسفۃ فانہدم اساس بیان الدعوی المذکورۃ فتدبر قولہ وکذا دعوی الخ ای ہی ایضا دعوی من غیر برہان علیہ کما کانت الدعوی الاولی وہذا ایضا اشارۃ الی جواب لقولہ وانت خبیر آہ بمثل مامر وبیانہ انا سلمنا ان العلۃ التامۃ لیست فی الازل وحدوث الممکن بسبب حدوث امر آخر ولعل الحوادث معدات ولا یلزم التسلسل المستحیل لکنہ لا یظہر ستدل او یثبت علی ہذا ایضا القدم الشخصی بان یقرر علی ما قال الشیخ فی الٰہیات الشفاء بان تلک المعدات حوادث وکل حادث فہو قبل حدوثہ اما ممکن او ممتنع لا سبیل الی الثانی والا یلزم الانقلاب من الامتناع الذاتی الی الامکان الذاتی وعلی الاول لابد لہ من امکان فالامکان امر وجودی ولیس جوہرا فانہ نسبۃ بین الوجود وذات الممکن فہو عرض فلا بد لہ من محل موجود یقوم بہ فذلک المحل لیس ہو ہذا الحادث لانعدامہ ولا امرا مباینا لہذا الحادث اذ لا معنی لتعلق امکان الشیئ بالامر المباین لہ فلا بد ان یکون محلہ امرا متعلقا بہذا

الحادث مرتبطا به فذلك الامر اما حال من احوال هذا الحادث وهو ايضا باطل فانه اذا اعدم
هذا الحادث عدم احواله واما محل متعلق بهذا الحادث يقوم به امكانه وهو المادة وليس هذه
المادة حادثة والا لكان لها مادة اخرى وهكذا فيتسلسل المواد بل هي قديمة حاملة للصور
والاعراض الحادثة المتواردة المتعاقبة على تلك المادة فثبت القدم الشخصي ويرد على
هذا البيان امور الاول ان الحصر في كون الحادث قبل حدوثه ممكنا او ممتنعا ممنوع
لم لا يجوز ان يكون واجبا وفيه ان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود فلا احتمال لان
يكون الحادث قبل حدوثه اي حال العدم واجبا فتعرض احتمال الوجوب ههنا كما وقع
في الحاشية الكمالية ليس بسديد والثاني انه ان اردتم بالامكان ان اردتم به الامكان
الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن بهذا الامكان لجواز ان يوجد
الحادث من غير ان يسبقه استعداد يتخصص له المادة ولا ريب في انه لا يلزم الانقلاب
ايضا فان المقابل للامتناع انما هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وان اردتم به الامكان
الذاتي فلا نسلم وجوديته بمعنى الموجود في الخارج حتى يستدعي محلا موجودا في الخارج نعم انه
امر واقعي اعتباري انتزاعي ثابت في نفس الامر للشيء ولا يلزم منه ان يكون ذلك الشيء
من الامور الخارجية وقد يجاب عنه بان المراد الامكان الاستعدادي وهو لكل حادث
قبل حدوثه ثابت فان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحدها مع
شرط قديم والا لزم قدمها الحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة وكلاهما محال لان بل
لابد من شرط حادث وحدوثه ايضا موقوف على شرط حادث وهكذا وليست تلك الحوادث
مجتمعة موجودة والا لزم التسلسل المحال بل هي متعاقبة فالسابق منها علة معدة للاحق
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث الاصل حالات مقربة الى الفيضان عن
العلة وهي الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد المفتقرة الى محل وهو المادة كذا في
شرح المقاصد وفيه ان هذا لا يدل على حصول حالة تكون موجودة في الخارج يكون الاتصاف
بها في الخارج حتى يتخصص لها المادة الخارجية فتامل وبان المراد الامكان الذاتي والمقصود
من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج وان كان كثبوت الشيء

للشئ فی القضیة الخارجیة الموجبة السالبة المحمول لان ہذا القدر من التحقق یکفی فی بیان
مانحن بصدده من وجود المادة فی الخارج لان ثبوت الشئ ای شئ کان للآخر یستدعی
وجوده ان ذہنا فذہنا وان خارجا فخارجا وامکان الحادث لما کان صفة ثابتة له فی
الخارج حتی تکون القضیة التی یقع الامکان فی محمولها قضیة خارجیة وان کانت سالبة
المحمول فیستدعی نحوا من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع فی الخارج والا لم یکن الموضوع
متصفا به کذا قال الصدر الشیرازی والاظہر ان لا مرتابا فی ان الانسان الذی فی الخارج
لما ینتزع منه سلب ضرورة التقرر والا تقرر کذلک الانسان الذی فی الذہن ینتزع منه
ذلک بلا فرق فالقضیة المنعقدة منه لا یجب ان تکون خارجیة بل حقیقیة ذہنیة فتدبر
والثالث ان امکان الحادث یجوز ان یکون قائما بالفاعل فانه عبارة عن اقتدار
الفاعل علیه فلا حاجة الی المادة وفیه انه یعلل بالامکان علی الاقتدار وجودا وعدما
فیقال ہذا مقدور لانه ممکن وہذا لیس بمقدور لانه لیس بممکن فالامکان لیس ہو الاقتدار
والرابع ان محل الامکان یجوز ان یکون جوہرا مفارقا غیر جسمانی فلا یثبت المادة وفیه
ان الجوہر المفارق لشرف وجوده وفعلیة جوہره لا یکون محلا لصورة حادثة او عرض
حادث فتامل والخامس ہو ما قال الشارح فی بعض رسائله من ان دلائل اثبات
الہیولی مقدوحة بوجوه مفصلة فی کتب القوم فکیف یتم ان کل حادث مسبوق بالمادة
وفیه ان الاشراقیة ایضا قائلون بان کل حادث مسبوق بالمادة مع انہم ینکرون
الہیولی فالمادة فی ہذه المسئلة اعم من الہیولی فالمراد بالمادة ہہنا ما یکون حاملا لامکان
الحادث سواء کان موضوعا للحادث ان کان عرضا او جسما ان کان نفسا او ہیولی ان کان
صورة وقد صرح به الشیخ فی الٰہیات الشفاء والامام فی المباحث المشرقیة وغیرہما وما قال
السید الہروی من ان اطلاق المادة علی المعنی الاعم غیر متعارف فمما لا یصغی الیه والسادس
انا نمنع کون تلک المادة واحدة بالشخص قدیمة وما قلتم من انہا لو کانت حادثة فلا بد لہا من مادة
فیتسلسل المواد ففیه انه ان اردتم لزوم التسلسل فی المواد الغیر المتناہیة المجتمعة فی الوجود
فہو ممنوع وان اردتم لزومه فی المواد اعم من ان تکون مجتمعة او متعاقبة فاللزوم مسلم ولا استحالة

ط ای المنع ... العلوم ... عه ... السید الہروی ... ١٣٣٢

الاول باختيار الشق الاول من الترديد وهو ان جميع مالا بد منه فی وجود ممکن ما حاصل فی الازل ومنع لزوم کون ممکن ما ازلیا لجواز ان یکون وجود الممکن فی الازل محالا وانما الممکن هو وجوده فیما لایزال

فانه یجوز ان یکون لکل مادة مادة تعاقبا کما هو شان الحوادث المتعاقبة فلامکان حادث حامل مادة له وهذا الحامل ایضا حادث فلامکانه حامل ومادة له قبله وهکذا فلیست تلک الحوامل مجتمعة فی الوجود بل کل لاحق منها یوجد بعد انعدام سابقه فلا تغفل والتابع ان البیان منقوض بالممکن القدیم کالمجردات فانها ممکنة ولا مادة لها وفیه ان امکاناتها
٩٧ قائمة بها ولیس لها حالة فی نفس الامر قبل الوجود حتی یکون هناک امکاناتها تستدعی محلا غیرها واما ما قال الفاضل السجاسی من ان القول بتوارد الصور علی المادة غیر ظاهر اذ الحرکة الفلکیة وکذا مقدارها معدات مع عدم استلزامها توارد الصور علی المادة الفلکیة اذ الافلاک عندهم قدیمة بموادها وصورها الشخصیة کالنوعیة والجنسیة انتهی ویمکن ان یقال ان اللازم من البیان هو وجود المادة سواء کانت متلبسة بصورة شخصیة او بصور متواردة واکتفی فی الجواب علی التوارد لضرورة ان خلو المادة عن مطلق الصورة محال فافهم ولولا مخافة التطویل لفصلت اتم تفصیل وهذا القدر فی هذا المقام یکفی لطالب المرام قوله الاول باختیار الشق الاول آه محصله انا اخترنا ان العلة التامة لمطلق وجود ممکن ما حاصل فی الازل ولا یلزم منه وجود ذلک الممکن فی الازل حتی یلزم قدم ذلک الممکن فمطلق وجوده ممکن فی الازل ووجوده الازلی ممتنع لقصور ذاته وسفالة رتبته ونقصان غریزته عن قبول الوجود الازلی والممتنع مادام ممتنعا لا یمکن ان یوثر فیه العلة ولیس هذا لنقصان فی طبیعة العلة وتاثیرها لکونها تامة الفیض بل لنقصان فی جوهر المعلول ولا یلزم من امکان مطلق وجوده امکان الوجود المقید ای الوجود الازلی کما انه لا یلزم من امتناع المقید امتناع المطلق اما تری ان الزمان عنده ممکن مع ان وجوده الخاص اعنی الوجود الذی قبله او بعده عدم ممتنع وبالجملة ان امکان ذلک الممکن ازلی والازم الانقلاب لا یلزم منه امکان ازلیة ذلک الممکن

[illegible]

وهذا بناء على ان امكان الازلية وازلية الامكان ليسا بمتلازمين الا ترى ان جزء
من الحركة والزمان امكانا ما في الازل والالزم الانقلاب ولا يتصور ازليتهما فتحقق
ازلية الامكان دون امكان الازلية ويرد ههنا امور الاول ان امكان الازلية
وازلية الامكان متلازمان قال شارح المواقف ان امكان الشئ اذا كان مستمرا في
الازل لم يكن هو في حد ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم
منعه من الوجود مستمرا في جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شئ من اجزاء الازل بل جاز اتصافه به في كل جزء منها وجواز اتصافه
به في كل جزء من اجزاء الازل هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر
الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية واستلزام امكان الازلية لازلية الامكان
امر واضح فثبت التلازم وفيه ما قال الشارح في بعض رسائله من انه ان اراد المستدل من لا اتصاف
بالوجود في شئ منها ان ذاته لا تمنع في جزء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في
الجملة بان يكون قوله في شئ منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شئ من
اجزاء الازل فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه عن الوجود الازلي وهو
امكان الازلية وان اراد انه في ذاته لا يمنع عن الوجود في شئ من اجزاء الازل بان
يكون قوله في شئ منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو
مصادرة على المطلوب وهذا القدر يكفي ههنا وان شئت تفصيل المرام في هذا المبحث
فارجع الى حاشية المولى المحقق والرئيس المدقق افاضل سد فيوضه علينا والثاني ان العلة
التامة لما كانت مستمرة في الازل والمعلول معدوم في وقت اي الازل وموجود في
وقت آخر اي اللايزال فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه ان المرجح هو امكان حصول ذلك المعلول
في اللايزال وامتناع حصوله في الازل فالعلة التامة القديمة انما تستوجب قدم المعلول
لو كان امكان ازليته متحققا مطلقا والثالث ما اورده الفاضل القراباغي من انه ان اراد
منع كون امكان وجوده الازلي في الازل فلا مجال لمنع كون امكان وجوده اللايزالي
في الازل على ما بينوا من ان امكان الحادث في الازل والا يلزم الانقلاب فللمستدل

عه اي الموضح العلم ١٢
عه اي نسخة لعلم الكلام والدين قدس سره ١٢ منه
عه الفاضل القرباغي يوسف الكوسج ١٢ منه

ان يقول الكلام فى علة الوجود الذى للحادث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود فى
الازل وامكانه ايضا متحقق فى الازل يجب ان يتحقق ذلك الممكن فى الازل فيلزم قدم
الحادث والا لزم التخلف وفيه قدح بوجوه منها انه اذا تحقق جميع ما لا بد منه فى الوجود اللايزالى
فى الازل فيلزم كون الحادث موجودا فى الازل بالوجود اللايزالى وهو غير محال بل هو واقع
الا ترى ان الموجود يوم الجمعة متصف يوم الاربعاء بانه موجود يوم الجمعة والمحال انما يلزم
لو كان الحادث موجودا فى الازل بالوجود الازلى وهو غير لازم وفيه ان الحادث ليس متصفا
فى الازل بالوجود اصلا فضلا عن الوجود اللايزالى كيف ولو كان الحادث موجودا فى
الازل بالوجود اللايزالى لزم كون شئ واحد ازليا وغير ازلى وهو محال وما ذكرتم من الشاهد
فهو دليل على الغفلة فان الموجود يوم الجمعة لا يتصف يوم الاربعاء بالوجود اصلا فضلا
عن ان يتصف يوم الاربعاء بوجوده يوم الجمعة نعم يصدق عليه يوم الاربعاء انه موجود
يوم الجمعة وليس هذا الصدق هو الاتصاف ومنها انه وان فرض ان امكان الوجود اللايزالى
فى الازل لكنه لا يستلزم قدم الحادث لم لا يجوز ان يتعلق ارادة الفاعل بوجوده فيما لا يزال
فاذا وجد فيما لا يزال حسب تعلق الارادة لا يلزم التخلف فان الحادث وجد على حسب اقتضاء
العلة بل انما يلزم التخلف لو وجد الحادث فى الازل كذا فى حاشية لبعض الافاضل وفيه انه
راجع الى الوجه الثانى من الجواب كما سياتى فلا يفضى الى تعدد الاجوبة ومنها انا سلمنا
ان جميع ما لا بد منه متحقق فى الازل وامكانه ايضا متحقق فى الازل لكنه لا يلزم قدم الحادث
وقولكم والا لزم التخلف قلنا ان التخلف المحال هو ان يمتنع المعلول بنفس طباعه وجودا وتخلف
عن العلة التامة وههنا ليس كذلك فان الحادث بنفس طباعه يابى عن قبول الوجود فى الازل فانما يجب وجوده
فيما لا يزال لا فى الازل ومنها ما اورده الفاضل الچلپى من ان تحقق الامكان فى الازل لا ينفع ما لم يتحقق
تحقق وجود الممكن فى الازل والمجيب انما منع جواز وجوده فى الازل لا تحقق صفة الامكان
فيه وفيه ان جواز وجوده فى الازل ان كان من جملة ما لا بد منه له فلا بد من وجوده فى
الازل ولا سبيل الى المنع فان المفروض ان جميع ما لا بد منه موجود فى الازل وان لم يكن
منها فوجب ان يتحقق الممكن فى الازل لوجود جملة ما لا بد منه

وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع مالابد منه فی وجوده فی الازل فکونه غیر ممکن فی الازل خلاف المفروض لان الامکان ممالابد منه فی وجوده وقد فرض تحقق جمیع مالابد منه فی وجوده والثانی باختیار الشق الثانی من الترديد وهو انه لم یکن جمیع مالابد منه فی وجوده متحققا فی الازل

فی الازل ولو لم یتحقق ذلک لملکن بانتفاء ذلک الجواز فی الازل فان هو الا التخلف عن العلة التامة وهو محال فلا سبیل الی الخلاص الا بتجویز التخلف علی الطریق الذی بینا آنفا فتدبر قوله وانت تعلم انه آه رد للجواب توضیحه انه لما فرض تحقق جمیع مالابد منه فی مطلق وجوده فی الازل فمطلق وجوده ان لم یکن موقوفا علی امکان الازلیة بل یصح الایجاد بدون امکان الازلیة فای وجه للانتظار مع تحقق العلة التامة فیلزم قدمه وان کان موقوفا علی امکان الازلیة فکونه غیر ممکن وجوده الازلی فی الازل خلاف المفروض فان ما فرض علة تامة لمطلق وجوده لیس علة تامة له لان امکان الازلیة ممالابد منه فی مطلق وجوده ح لا یقال ان العلة التامة وان کانت لمطلق وجوده لکنه باعتبار تحققه فی ضمن الوجود اللایزالی لانا نقول اما ان یکفی تلک العلة التامة فی الوجود اللایزالی فیجب تحققه فی الازل وهو محال او یتوقف الوجود اللایزالی علی شیء آخر من اللایزال او غیره فهو خلاف المفروض فان ما فرض علة تامة له لا یکون ح علة تامة له ومن ههنا تبین لک ان قوله فکونه غیر ممکن فیه خلاف المفروض معناه ان کونه غیر ممکن وجوده الازلی فی الازل خلاف المفروض وقوله لان الامکان ممالابد منه فی وجوده معناه ان امکان الازلیة ممالابد منه فی وجوده ح فاندفع ما قال الفاضل اللاهوری واقتفاه الفاضل السیالکوتی رح باحثا علی هذا الرد مانعا علی قول الشارح فکونه غیر ممکن آه من ان المجیب لم یقل بانه غیر ممکن فی الازل بل قال انه غیر ممکن وجوده الازلی ویجوز ان یکون نحو من انحاء الوجود ممتنعا مع امکان مطلقه فتدبر وما قال الفاضل السیالکوتی فی تفسیر قول الشارح لان الامکان مما لابد منه ای ضروری یمتنع الانفکاک عنه ابدا سواء کان علة ام لا انتهى فبعید عن العبارة لان مالابد منه من اول الکلام الی آخره بمعنى العلة فجعله

اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فی الازل ولم یتعلق الارادة بوجوده فی الازل
بل بوجوده فیما لا یزال من الاوقات الآتیة

اعم مع فقدان القرائن یخالف السیاق شدیدا وما قال بعض الافاضل وقوله لان لا مکان مما لا بد منه یعنی ان جواز التقرر المطلق مما لا بد منه لا یعنی جواز مطلق التقرر الذی هو الامکان الذی بنوا انه ازلی فلا یظن ان المجیب انما منع جواز وجود الممکن فی الازل لا تحقق صفة الامکان انتہی ففیه ان الکلام کان فی مطلق الوجود لا الوجود المطلق کما مر فی تقریر الجواب والاستدلال فهذا التاویل خروج عن البحث فتفکر قوله اذ من جملته تعلق آه ههنا اختلاج فان المراد بوجود ممکن ما فی الاستدلال مطلق الوجود من حیث هو لا الوجود الازلی ولا الوجود الا یزالی ولا الوجود الاعم من حیث هو اعم علی ما مر فقوله فی الازل فی هذه الجملة اما ان یتعلق بالوجود او ان یتعلق بالتعلق علی الاول یکون المعنی ان من جملة ما لا بد منه فی مطلق وجوده تعلق الارادة بالوجود الازلی سواء کان التعلق حادثا او قدیما وبل هذا الاسفسطة وعلی الثانی یکون المعنی ان من جملة ما لا بد منه فی مطلق وجوده التعلق الازلی وهذا یستلزم التناقض فان الشارح علی ما سیظهر یعترف بان تعلق الارادة قد تحقق فی الازل وینفیه ههنا وآلا فاضل توجهوا لتتمیم کلام الشارح فقد افاد بعض الاعلام دام ظله ان الشارح یعترف بان الارادة الازلیة تعلقت فی الازل بالوجود اللایزالی لا لمطلق الوجود فلیس الشارح معترفا بوجود علة مطلق الوجود حتی یلزم التناقض بنفی وجود علته بل هو ناف لعلة المطلق ومثبت لعلة اللایزالی فافهم وقال الفاضل المحاشی ان قوله فی الازل متعلق بوجوده وازلیة التعلق مستفاد من خارج فان تعلق ارادة الباری تعالی ازلی وما لا بد منه فی وجود الشیٔ علی قسمین ازلی ولا یزالی فمن جملة ما لا بد منه الازلی فی وجود الشیٔ تعلق الارادة بوجوده فی الازل علی تقدیر کون الفاعل مختارا ومن جملة ما لا بد منه اللا یزالی تعلق الارادة فیما لا یزال اوله وآقیه هذا فخلاصة الوجه الثانی من الجواب انا نختار انه لیس جمیع ما لا بد منه فی وجود ممکن ما فی الازل اذ من جملة ما لا بد منه الازلی تعلق الارادة الازلیة بوجوده فی الازل ولم تتعلق الارادة الازلیة بوجوده فیه بل بوجوده فیما لا یزال

واذا تعلق الارادة الازلية بهذا النحو كان الممكن موجودا بنحو هذا التعلق فيما لا يزال من غير لزوم وجوده بدون تمام العلة ولا افتقاره الى امر آخر اى غير نحو هذا التعلق وفيه ان هذا خلاف المتبادر فانه لا يفهم تقسيم ما لا بد منه الى قسمين من كلام الشارح اصلا لا في برأسه السياق ولا في السباق وقال الفاضل اللاله آبادي رح ما توضيحه ان قوله في الازل تعلق بوجود والعلة التامة على نوعين الاولى الموجبة بلا مدخلية الارادة والشعور كالشمس للضوء والثانية المختارة وللارادتها مدخل في وجود المعلول اما الاولى فيستحيل تخلف المعلول عنها زمانا والا لزم الترجيح بلا مرجح والثانية لما كانت الارادة من تتماتها فالمعلول تابع لنحو تعلق الارادة فيوجد على حسبها وليس فيه الترجيح بلا مرجح لكون الارادة مرجحة وليس التخلف المستحيل فان المعلول على وفق مقتضى العلة بل لو وجد المعلول مع العلة زمانا على خلاف ارادتها تخلف عن مقتضاها واذا تقرر هذا فنقول حاصل هذا الوجه الثاني من الجواب انا نختار ان جميع ما لا بد منه في مطلق وجود ممكن ما بمعنى ما لا يتخلف المعلول عنه كما هو مراد المستدل ليس بمتحقق في الازل فان العلة مختارة لا موجبة على ما هو رأي معاشر المتكلمين المحقين فلا بد فيها من تعلق الارادة بوجوده الازلي فانه لو تعلق الارادة بالوجود اللايزالي يتحقق المعلول في اللايزال لان معلول العلة المختارة تابع لنحو ارادتها مع ان الارادة لم تتعلق بوجوده الازلي بل تعلقت الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال فهذا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي كاف في وجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الممكن ولا وجود المعلول بدون تمام العلة ولا الحاجة الى حدوث امر آخر حتى يلزم التسلسل والفرق بين الجوابين ان الوجه الاول اختيار العلة الموجبة واختيار الشق الاول والوجه الثاني اختيار العلة المختارة واختيار الشق الثاني وهذا هو وجه الترتيب بين الوجهين على ما قيل وما قال الفاضل العراقي من ان هذا الوجه الثاني اختيار شق ابطله المستدل بكليا احتماليه فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي الترديد الثاني فيمنع ما الزوم ما الزمه لابطاله تفصيلا اولا فان هذا الواجب انما هو اذا كان المجيب يختار العلة الموجبة كما هو مذهب المستدل واما اذا اختار المجيب العلة المختارة ويمنع لزوم ما الزم المستدل على الشق الثاني

له اى الاولى عن ان ... له اى ... [illegible]

ولا یرد علیہ ان التعلق الازلی بوجودہ اما ان یکون متمم العلۃ وجودہ او لا وعلی الاول لزم وجودہ فی الازل لامتناع التخلف وعلی الثانی یحتاج المعلول الی امر آخر سوی ہذا التعلق وہو خلاف المفروض علی انا ننقل الکلام الی ذلک الامر لانا نقول القدرۃ تؤثر علی وفق الارادۃ وقد تعلقت الارادۃ بوجودہ

فلا ضیر ان قیل ان ہذا الجواب بانکار العلۃ المرادۃ للمستدل وہی العلۃ الموجبۃ والکلام کان علیہا قلت لا حرج فتامل واما ثانیا فبان ہذا الجواب بالحقیقۃ باختیار الاحتمال الاول من احتمالی الشق الثانی وہو ان حدوث الممکن من غیر حدوث امر آخر ومنع ما الزمہ المستدل وہو وجود الممکن بدون تمام العلۃ فتفکر قولہ ولا یرد علیہ الخ حاصل الایراد ان تعلق الارادۃ فی الازل بوجودہ فیما لا یزال اما ان یکون متمما لعلۃ وجودہ بان لا یتوقف وجودہ علی شیٔ آخر بعد ہذا التعلق الازلی بوجودہ فیما لا یزال او لا بان یتوقف وجودہ علی امر آخر بعد ہذا التعلق علی الاول یلزم وجود المعلول فی الازل لامتناع التخلف وعلی الثانی یلزم خلاف المفروض فان المفروض ان التعلق الازلی بوجودہ فیما لا یزال کاف لوجودہ فیما لا یزال علی انا ننقل الکلام الی ذلک الامر الآخر فیلزم التسلسل وما اوردہ الفاضل القراباغی من ان المفروض انہ لم یتحقق جمیع ما لا بد منہ فی الازل فالقول بالاحتیاج الی امر آخر سوی ہذا التعلق الازلی ہو عین المفروض لا خلاف المفروض نعم لو قال الشارح علی تقدیر کونہ متمما لعلۃ وجودہ انہ خلاف المفروض لکان لہ وجہ فمبنی علی عدم فہم ما ہو المراد من خلاف المفروض فافہم قولہ لانا نقول آہ محصلہ انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم وجود المعلول فی الازل ولیس ہذا التخلف محالا فان العلۃ مختارۃ وقدرتہ تؤثر علی وفق ارادتہ ولما تعلقت ارادتہ فی الازل بوجودہ فیما لا یزال فی وقت فلا یوجد المعلول الا فیما لا یزال فی ذلک الوقت وان کان جمیع ما لا بد منہ فی وجودہ حاصلا فی الازل ولما کان فی ہذا الجواب اجمال عاد المعترض وفصل المجیب تفصیلا کما سیجیٔ العود وتفصیلہ قولہ وقد تعلقت الارادۃ بوجودہ آہ اورد ہہنا بانہ یتوقف وجودہ وحدوثہ علی حدوث

في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك

الوقت الذي تعلقت الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت فننقل الكلام الى حدوث ذلك الوقت ويلزم التسلسل ح ورد بوجهين الاول ان الزمان وهمي محض ليس من الامور الموجودة حتى يتصف بالحدوث او القدم وقد مر فتذكر والثاني ان ذلك الوقت ظرف لا دخل له في الوجود اصلا فلا توقف الا ترى انه لو تعلقت الارادة في الازل بوجوده في وقت آخر كان موجودا فيه كما ان زيدا ياكل في مكان فالمكان ظرف للاكل وليس له دخل فيه فتفكر قوله لا بد آه فان المودد بين الشقين وابطل كلاهما فلا بد في الجواب من اختيار احد الشقين والتكلم فيه فتدبر قوله قلنا ان اردتم انه آه توضيحه انا نختار شقا من شقي الترديد على تقدير وشقا آخر على تقدير آخر ونستفسر ماذا اردتم ان اردتم ان التعلق الازلي متمم لعلة الوجود الازلي او لعلة مطلق الوجود الماخوذ في الدليل فالامر ليس كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده اللايزالي فنختار انه كذلك لكنه لا يلزم منه ازليته لان التعلق الازلي ليس متمما لعلة وجوده الازلي ولا يلزم الاحتياج الى امر آخر فان هذا التعلق الازلي يكفي في الوجود اللايزالي ومن ههنا ظهر لك ان بين الجوابين الاول والثاني بونا بعيدا فان محصل الاول اختيار ان علة مطلق الوجود متحققة في الازل مع المعلول ليس بازلي لعدم مساعدة الازلية ومحصل الثاني اختيار ان علة مطلق الوجود ليست متحققة في الازل بل علة الوجود اللايزالي متحققة في الازل فالمعلول انما يوجد في اللايزال لا في الازل فما قال الفاضل القراباغي من ان هذا الجواب يرجع بالآخر الى اختيار الشق الاول من الترديد الاول كما كان في الجواب الاول لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث وهو الوجود فيما لا يزال وقد سلم تحقق علته في الازل في كلا الجوابين ففيه ان بين الجوابين بونا بعيدا فلا انجرار مع ان الكلام في الدليل ليس في الوجود اللايزالي بل في مطلق الوجود على ما قد عرفت وللفاضل المشهور كالحباري في الصحاري في دفع ما قال الفاضل القراباغي فالفاضل السيالكوتي قال ان نحو تعلق الارادة

ای الوجهین المذکورین فی [illegible] من وجوه [illegible] ١٢

[illegible] ١٢ منه

السید الباقر ١٢ منه

وان اردتم انه تتم العلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم منه ازليته ولا
احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على الصفة المعينة كالطول
مثلا او القصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلقت ارادة الفاعل

من جملة العلة وهو امر حادث فلم يتحقق ح جميع ما لا بد منه في الازل فلا انجرار فان مدار
هذا الجواب الثاني على حدوث امر اعتباري وهو نحو التعلق فلا يلزم التسلسل ولا حدوث
الممكن بدون تمام العلة اذ قد حدثت علة حدوثه وهو نحو التعلق وفيه ان هذا توجيه لكلام
القائل بما لا يرضى به قائله فان الشارح يعترف بازلية التعلق وليس نحو التعلق عنده حادثا كيف ولو كان نحو التعلق
عنده حادثا لما قال لا يلزم منه ازليته ولا احتياجه الى امر آخر آه فان الاحتياج على تقدير حدوث
نحو التعلق لا يتصور انكاره فتدبر وقال بعض الافاضل ان للوجود المطلق العري
عن قيد الازلي واللايزالي شخصين شخص ازلي وشخص لايزالي فالجواب باختيار الشق
الاول باعتبار الشق اللايزالي وباختيار الشق الثاني باعتبار الشخص الازلي فان
العلة بالنسبة الى اللايزالي حاصلة في الازل وبالنسبة الى الازلي غير حاصلة فيه
فليس الجواب باختيار الاول عين الجواب باختيار الثاني وفيه ان الجوابين ح
يرجعان الى واحد فان الحاصل ح انه ان اردت به كذا فحاله كذا وان اردت كذا
فحاله كذا وهذا بمنزلة ان يقال ان اردت كذا فالصغرى مسلمة وان اردت به كذا
فالكبرى مسلمة وهذا لا يعد في تعدد الجواب وقيل ان الجواب الاول بتسليم
ازلية العلة التامة لوجود المعلول والثاني بمنع ازليتها استنادا بانها مختارة فلا انجرار
وفيه ان ازلية العلة لا ينافي كونها اختيارية وبعد اللتيا والتي نقول ان الكلام في الدليل
في مطلق الوجود ولما تحقق علة الوجود اللايزالي في الازل كما هو حاصل الجواب الثاني
تحقق علة المطلق ايضا فمحصل الجوابين انما هو تخلف المعلول عن العلة التامة الا انه
في الاول استند الى كون المعلول مستحيلا وفي الثاني الى كون العلة مختارة فالافتراق
انما هو افتراق السندين وبهذا القدر لا يكونان جوابين فافهم قوله لما تعلقت آه فان قلت
لم تعلق ارادة العلة بوجوده فيما لا يزال دون الازل لا بد له من علة مرجحة قلت هي المصلحة

المختار بوجود الحادث فی وقت معین لم یتصور الا کونه حادثا فیه والحاصل ان المعلول انما یوجد بارادة الفاضل المختار علی النحو الذی تعلق به ارادته سواء کان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وقد یقال

العائدة الی النظام الاتم الاکمل فان جوده وحکمته علی وفق المصالح فافهم قوله لم یتصور آه اذ لو وجد علی صفة اخری غیر ما اختاره الفاعل المختار لزم ان تخلف المعلول المقتضی عن العلة المقتضیة فیثبت وجود المعلول بلا علة بحث قوله سواء کان آه ای سواء کان المعلول مقارنا لوجود تعلق الارادة بان یکونا ازلیین او کلاهما لا یزالیین او متاخرا عنه بان یکون التعلق ازلیا والمعلول لا یزالیا کما فیما نحن فیه وما قال الفاضل اللاهوری ای سواء کان نحو التعلق مقارنا لوجود ذلک المعلول او متاخرا وجوده عن ذلک النحو ففیه ان مؤداه وان کان متحدا مع مؤدی ما قلنا لکنه خروج عن السلاسة وقلب بلا ضرورة فلا تجعل ویحتمل ان یکون معناه سواء کان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بالزمان بان یکونا معا فی زمان واحد او یکون متاخرا عنه لکنه لا یصح علی رای من اوجب التقدم الزمانی لتعلق ارادة الفاعل المختار علی المراد فانه یمنع ان یکون اثر الفاعل المختار قدیما قوله وقد یقال الخ لما کان محصل الجواب الثانی ان العلة التامة مختارة والمعلول متخلف عن تلک العلة یوجد فیما لا یزال فی وقت تعلق ارادة الفاعل فی الازل بوجوده فی ذلک الوقت وهذا غیر جار فی الزمان لامتناع کون الزمان واقعا فی وقت من الاوقات فاراد ان یقرر ذلک الجواب بتقریر یعم الزمان ایضا فقال وقد یقال آه فهذا القول تقریر آخر لذلک الجواب الثانی کما یدل علیه العنوان فانه لم یعنون بالوجه الثالث کما عنون الاجوبة الاخر بالثانی والثالث وغیرهما وما قال الفاضل القراباغی من ان جعل هذا تقریرا آخر للسابق بعید مما لا یصغی الیه واختار ذلک الفاضل ان هذا القول نقض علی الاستدلال باختیار الشق الاول من الترديد الاول وقوله انما یوجد ما یوجد علی حسب آه اشارة الی وجه تخصیص حدوث الحوادث باوقاتها وقوله والزمان من جملة الممکنات آه اشارة

ط الفاضل اللاهوری عبد الحکیم سنة ١١٢٣

ط الفاضل القراباغی یوسف کوسج سنة ١١٢٣

الی وجه حدوث الزمان فمحاصل ہذا القول ان العلۃ التامۃ لوجود ممکن ماحاصلۃ فی الازل لکن المعلول زمانا کان او زمانیا تابع للارادۃ فیوجد علی حسب ارادتہا تخصیصہا وفیہ انہ لوکان ہذا القول نقضا باختیار الشق الاول لاوردہ الشارح مع الجواب الاول دون الثانی وایضا کان یجب علی الشارح ان یصرح بان ہذا باختیار الشق الاول کیلا یذہب الوہم الی انہ کالسابق اختیار للشق الثانی والذی یعلم بشہادۃ قلیلۃ ان کونہ نقضا باختیار الشق الاول بعید عن سلاسۃ الکلام وقیل انہ نقض باختیار الشق الثانی من الترديد الثانی ومحصلہ انا نختار ان العلۃ التامۃ لیست فی الازل وحدوثہا لکن بسبب حدوث امر آخر فان الارادۃ الازلیۃ تعلقت فی الازل بالوجود اللایزالی فاللزمان اللایزالی دخل فی وجود الحادث ولا یلزم التسلسل المستحیل لان اجزاء الزمان لیست مجتمعۃ بل ہی متعاقبۃ ولا یرتاب اللبیب فی ان ہذا المحصل لاعلاقۃ لہ بکلام الشارح فہو رجم بالغیب علی انہ لیس للزمان دخل علی مامر وقیل ان ہذا القول معارضۃ ویوید عدم جعلہ وجہا آخر من وجوہ اجوبۃ الدلیل المذکور حیث لم یعنون بالوجہ الثالث کما عنون الاجوبۃ الاخری بالثانی والثالث مثلا فان المعارضۃ لاخصوصیۃ لہا فی کونہا جوابا بدلیل دون دلیل والشارح فی مقام نقل الجواب عن خصوص الدلیل المذکور حیث قال واجیب عن ہذا الدلیل ولم یقل واجیب مطلقا والیہ یلوح آثار رضی الخطیب حیث قال ان محصل ہذا الکلام استدلال بان ماسوی الواجب محدث لان الازلیۃ مخصوصۃ بہ کما ہو المفہوم من قولہ فلاشیٔ غیرہ فی الازل انتہی وفیہ ان مقدمات ہذا القول دعاوی بلادلیل ولابد فی المعارضۃ من اثبات المقدمات ودونہ خرط القتاد فتفکر قولہ ان الازل آہ اعلم ان الازل قد یطلق علی الازمنۃ الغیر المتناہیۃ من جانب الماضی فکون الشیٔ ازلیا استمرارہ فی الازمنۃ المقدرۃ الماضیۃ الغیر المتناہیۃ وہذا ہو الازل الزمانی وقد یطلق علی وجود الشیٔ بحیث لایسبقہ عدم صریح اوکون الشیٔ غیر متعلق بحصول الحرکۃ والزمان وہذا ہو الازل الغیر الزمانی والواجب سبحانہ تعالی لیس ازلیا بالازل الزمانی فان الزمان متجدد

فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شئ غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية

متصرم متغير في حد ذاته ويتغير غيره الذي فيه بتغيره والواجب تعالى ثابت لا تغير فيه اصلا فلا يكون الزمان ظرفا له فلا يعقل كونه فيه قال الامام الهمام الغزالي في شرحه للاسماء الحسنى ان الماضي والمستقبل انما يكون لنا اذ مضى فينا او عنا امور ويتجدد امور والمتغير يدخل في الزمان بسبب التغير فما جل عن التغير ليس في زمان فليس فيه ماض ولا مستقبل فالحق تعالى قبل الزمان وحيث خلق الزمان لم يتغير من ذاته شئ وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان ويبقى بعد خلق الزمان على ما كان عليه انتهى ملخصا فالمراد بالازل ههنا هو الازل الغير الزماني ومعنى ان الازل فوق الزمان انه السابق على الزمان والواجب ازلي بهذا المعنى قال الشيخ في التعليقات اذا قيل انه ازلي اي انه لا اول لوجوده فانه يسلب عنه الحدوث او وجود متعلق بالزمان انتهى فمعنى كون الشئ ازليا بهذا المعنى انه لا اول لوجوده ولا تعلق حصوله بالزمان بل هو سابق على الزمان موجود حال عدمه قوله فالواجب تعالى آه قال الفاضل الجائسي انما قدم هذا القول مع انه لا دخل له في التوجيه لكونه ماخوذا في التفريع وهو قوله فلا شئ غيره ازليا فان هذا التفريع يدل على ازلية الواجب تعالى فلم يكن متفرعا ما لم ينضم اليه تلك المقدمة فتدبر قوله فلا شئ غيره آه قيل فيه نظر اذ ما ذكر سابقا وهو ان الازل فوق الزمان آه يلزم منه كون الواجب ازليا واما كون الازلية مخصوصة به تعالى فغير لازم ولعل للشيخ العلامة لمثل هذا النظر قال وقد يقال انتهى واجاب عنه الفاضل الجائسي بان هذا القول متفرع على مجموع السابق واللاحق لا على السابق فقط وفيه على ما لا يخفى ان توسيط التفريع بين مقدمتي المتفرع عليه غير ملايم فالحق ان يقال ان هذا تفريع على ما سبق من ان معنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان وان الله تعالى متعال عن الزمان سابق عليه مع ضم مقدمة مشهورة عندهم وهي ان كل شئ ما عدا الواجب فهو مسبوق بالعدم والشئ الازلي انما يكون سابقا على الزمان لعدم مسبوقيته بالعدم فلا يكون شئ مما عدا الواجب ازليا فان قلت ان الازل فوق الزمان

له الفاضل الجائسي السيالكوتي منه

له الفاضل الخطيب منه

له السيالكوتي منه

من تخصيصها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس زمانيا حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن اذ على فرض ان تكون كافية لزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام

كما اعترف به الشارح ولا معنى للفوقية الا السبقة فالازل سابق على الزمان فيكون الازل ازليا فليس الازلية مختصة به تعالى قلت الازل ان كان عبارة عن الوجود الغير المسبوق السابق على الزمان فهو وجود الواجب فلا حرج وان كان عبارة عن الكون كما مر فهو امر انتزاعي وازليته بحسب منشائه وهو الواجب فتدبر قوله والزمان من جملة آه فان قلت اذا كان حال الواجب تعالى بالنسبة الى الزمان والزمانيات على هذا النهج فما ذا حاله بالنسبة الى المفارقات المتعالية عن الزمان قلت ان المتكلمين بعضهم لم يقروا بها كذا في شرح المواقف فلا استفسار منهم ولهذا قال الفاضل اللاهوري ان كل ما سوى الواجب واقع في الزمان واما على راي البعض المقرين بها فنقول يعلم حالها بالمقايسة فارادة الله تعالى تعلقت بمعيتها مع الزمان مثلا وكونها بعد الواجب بعدية انفكاكية ثم لا يخفى عليك ان كلية الفاضل اللاهوري لا يصح الا ترى ان الفلك مما سوى الواجب وليس في الزمان فتدبر قوله وليس الله تعالى آه دفع دخل تقريره ان الزمان لما صار حادثا موجودا بارادة الله تعالى فالله تعالى يكون متقدما عليه بالزمان ومقتضى التقدم الزماني على راي المتكلمين ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيلزم وجود الزمان حال عدمه وهو محال وحاصل الدفع ان كون الواجب تعالى متقدما على الزمان بالزمان فرع كونه تعالى زمانيا واذ ليس فليس فتقدم الواجب تعالى على الزمان نحو آخر من التقدم سوى المشهورة يسمى تقدما ذاتيا وسيجي هذا من الشارح قوله فان قيل آه اما استدلال آخر على قدم ممكن ما بعد تسليم ان العلة التامة مختارة واختيار ان ارادة العلة تعلقت في الازل بوجوده كما كان الاستدلال الاول على اختيار ان العلة التامة موجبة

الی سبب ہذا التعلق حتی یلزم التسلسل وعلی الثانی یلزم قدم الممکن الذی تعلق بہ الارادۃ
فقد اجیب عنہ تارۃ بان التعلق امر عدمی فلا یحتاج الی امر یخصصہ بوقت دون وقت
ولئن سلم فالتسلسل فی الامور الاعتباریۃ وہی التعلقات غیر ممتنع

اورد کما ہو مبنی تقریر الجواب المصدر بقولہ وقد یقال آہ من ان الارادۃ الازلیۃ القدیمۃ متعلقۃ بوجود الحوادث الزمانیۃ فی اوقاتہا وبوجود الزمان متناہیا فی طرف الماضی فان قلت لما کان قولہ وقد یقال آہ تقریرا آخر للجواب الثانی وقد تقرر فی ذیل الجواب الثانی ان تعلق الارادۃ ازلی فما وجہ الترديد ہہنا فی التعلق بانہ حادث او قدیم قلت ان حدیث ازلیۃ التعلق وان کان مذکورا مسلما فی التقریر الاول من الجواب الثانی لکن لعدم تعرضہ ہہنا فی التقریر الآخر لہ ذکرہ ورددہ بین الحدوث والقدم ولا ضیر فیہ وما قال الفاضل العراقی بعد اختیار ان قولہ وقد یقال آہ نقض باختیار الشق الاول من الترديد الاول کما قدم مع مالہ وما علیہ من ان حاصل قولہ فان قیل آہ ان الوقت اما ان یکون مما لا بد منہ فی وجود الحادث ام لا فان کان الاول لزم خلاف المفروض فانا فرضنا ان جمیع ما لا بد منہ حاصل فی الازل مع انا ننقل الکلام الیہ ایضا فیقتضی العجب فانہ لا اثر فی کلام الشارح ہہنا من حدیث الوقت فضلا عن السوال عنہ وانما وقع التعرض ہہنا من حدیث التعلق والارادۃ الازلیۃ فتفکر قولہ حتی یلزم التسلسل ای وحدوث المعلول بدون تمام العلۃ قولہ فقد اجیب عنہ تارۃ آہ وتارۃ بما مر من ان التعلق ازلی ولا یلزم قدم الممکن الذی تعلق بہ الارادۃ فان القدرۃ تؤثر علی وفق الارادۃ وقد تعلقت بوجودہ فی وقت ما فلا یحتاج الا فیہ فعدیل تارۃ محذوف وحذفہ جائز عند قیام القرینۃ وانسیاق الذہن الیہ فلا حاجۃ الی ما قال الفاضل الچلپی من ان لفظ تارۃ یقتضی ان یکون لہذا الایراد جواب آخر ولا یلزم ان یکون مذکورا فی الکتاب ایضا قولہ بان التعلق آہ جواب باختیار ان التعلق حادث قولہ فلا یحتاج آہ المقصود من ہذا المنع منع الاحتیاج الی العلۃ مطلقا ومن المنع الثانی الآتی منع الاحتیاج الی علۃ موجودۃ قولہ غیر ممتنع ہہنا بحثان الاول ان التسلسل وان کان غیر ممتنع لکنہ لا یفید فی ہذا المقام فان سلسلۃ الحوادث فی حکم حادث واحد فلما ان یحاد

وانت تعلم ان اختصاص کل صفة سواء کانت وجودية او عدمية بوقت یحتاج الی مخصص

الواحد لا یرتبط مع القدیم کذلک الغیر المتناهی لا یرتبط مع القدیم فکیف تخصیص سلسلة
المعلولات الغیر المتناهیة بهذا الیوم مثلا وهذا ما اورده الفاضل القراباغی وکیله نعم لا یجوز
ان یکون حدوث التعلقات تعاقبا فتلک التعلقات کل منها حادث لکن لعدم تناهیها
وکونها متعاقبة تکون واسطة فی ربط الحادث بالقدیم فان قلت تبعا لما قال
الفاضل السیالکوتی ان التعلقات متممة لعلة الحدوث فیجتمع تلک التعلقات مع المعلول
فی زمان وجوده فکیف یتصور تعاقبها قلت ان اردتم بکون التعلق متمما انه یجامع و
یستلزم وجوده وجود معلوله فمم وان اردتم بان المعلول لا یحتاج بعده الی امر آخر
سواء اجتمع مع المعلول وجودا ولا فلا یضر کونه متمما بهذا المعنی تعاقبها فان قلت لو کانت
التعلقات حادثة لزم کونه تعالی محلا للحوادث وهو باطل قلت هی امور انتزاعیة والمتکلمون
لا یبالون بکونه سبحانه تعالی محلا للانتزاعیات کما قال الشیخ فی انموذج العلوم والثانی ان التسلسل
فی الاعتباریات انما یجوز لان الذهن لا یقدر علی اعتبار الامور الغیر المتناهیة فتنقطع
بانقطاع الاعتبار وتلک التعلقات لیست کذلک فانها مبادی للحوادث فلیس انقطاعها بالاعتبار
فتدبر قوله وانت تعلم ان اختصاص الخ هذا تعرض للمنع الاول بمنع کبراه فان حاصله ان التعلق
امر عدمی والامر العدمی لا یحتاج الی مخصص یخصصه بوقت دون وقت واجاب عنه
الفاضل اللاهوری بان التعلق امر عدمی ای لیس امرا موجودا حتی یحتاج الی امر آخر یخصص
وجوده فی وقت دون آخر واما نفس التعلق من حیث انه حالة بین الارادة والمراد فمقتضی
ذات الارادة فان من شانها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا یحتاج الی امر آخر وبهذا یندفع
ما اورده الشیخ بقوله وانت تعلم ان اختصاص آه انتهی ولا یذهب علیک ما فیه اما اولا فبانه ان
اراد ان التعلق لیس امرا موجودا فی نفس الامر بل هو لا شیء محض واختراعی بحت فلا نسلمه فان
له دخلا فی وجود ممکن ما فی نفس الامر فکیف یکون اختراعیا وان اراد انه لیس امرا موجودا
فی الخارج وان کان موجودا فی نفس الامر فنقول انه ممکن متساوی الطرفین فلا بد له من علة
مخصصة تخصصه بوقت دون وقت واما ثانیا فبان التعلق لما کان من شان الارادة من مقتضی

بالبداہتہ واما التسلسل فی التعلقات بان یکون مخصص تعلق الارادۃ بذلک الوقت تعلق الارادۃ بتعلق الارادۃ فی ذلک الوقت وہکذا حتی یکون ارادۃ وجود الممکن فی ذلک الوقت لانہ ارادا ارادۃ وجودہ فی ذلک الوقت وارادۃ ارادۃ وجودہ فی ذلک الوقت لانہ ارادا ارادۃ تلک الارادۃ وہکذا فیتسلسل تعلقات الارادۃ من جانب المبدأ وینتہی من الجانب الآخر الی ارادۃ ذلک الممکن وح یکون الحال کما تقول بہ الفلاسفۃ من تعاقب الاستعدادات الغیر المتناہیۃ حتی تنتہی الی الاستعداد

فیکون التعلق قدیما لکون الارادۃ قدیمۃ مع ان الکلام کان علی تقدیر حدوث التعلق واما ثالثا فبانہ لو کان من شان الارادۃ التخصیص بوقت فلا حاجۃ فی دفع لزوم التسلسل الی اخذ التعلق عدمیا غیر محتاج الی المخصص بل لو کان التعلق وجودیا ومحتاجا الی المخصص یکون التخصیص من جانب الارادۃ فلا یلزم التسلسل فلا تعجل قولہ واما التسلسل فی التعلقات آہ الغرض منہ بیان حال المنع الثانی بانہ دفع بامرین جریان التطبیق ولزوم الانحصار قولہ حتی یکون ارادۃ آہ فی العبارۃ مساہلۃ فان الغرض تسلسل التعلقات وقد ذکر ثم تسلسل الارادات فالمراد انہ تعلقت الارادۃ بوجود الممکن فی ذلک الوقت لانہ تعلقت الارادۃ بتعلقہا بوجودہ فی ذلک الوقت وتعلقت الارادۃ بتعلق الارادۃ بوجودہ فی ذلک الوقت لان الارادۃ تعلقت بتعلق الارادۃ بوجودہ فی ذلک الوقت وہکذا الی عدیم النہایۃ قال الفاضل السیالکوتی ان اسباب الافعال الاختیاریۃ لا یجوز ان تکون اختیاریۃ بل تکون اضطراریۃ الا تری انا نعلم ان مشیتنا لا یمکن ان یتعلق بہ مشیۃ اخری فلا یلزم التسلسل وانت تعلم ان ہذا فی افعالنا الاختیاریۃ مسلم ولا نسلمہ فی افعالہ تعالی اذ لا یقاس حال الغائب علی الشاہد فانہ یجوز ان یشاء ایجاد زید مثلا بعدما شاء تلک المشیۃ وہکذا فتامل قولہ وارادۃ آہ بالرفع معطوف علی قولہ ارادۃ آہ الذی ہو فاعل یکون قولہ وح یکون الحال کما تقول آہ تحصلہ ان الفلاسفۃ کما انہم قائلون بان الاستعدادات الغیر المتناہیۃ تتوارد علی المادۃ حتی تنتہی الی استعداد ذلک الممکن وہو الاستعداد القریب فیوجد بعدہ الممکن کذلک ہہنا یتوارد التعلقات الغیر المتناہیۃ علی الارادۃ حتی تنتہی الی التعلق

۵ل القاضی الجابلقی [illegible]

القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا

الذي يلي الحادث وتعلق الارادة بذلك الحادث فيوجد بعده الحادث قيل ان الفرق بين وقوع سلسلة التعلقات وما قاله الفلاسفة من وقوع سلسلة الاستعدادات ظاهر فان تلك الاستعدادات متعاقبة كل منها بعد آخر وهذه التعلقات الغير المتناهية متحققة معا عند حصول المراد فلا يصح التشبيه اقول لا نسلم اولا ان تلك التعلقات ليست متعاقبة على ما مر وبعد التسليم نقول ان التشبيه في مجرد تحقق الامور الغير المتناهية المتواردة وان كان بينهما فرق من جهة فلا ضير قوله فقد قيل عليه آه خبر لقوله واما التسلسل الخ قوله عن جريان برهان التطبيق فيه لان تلك التعلقات ليست اعتبارية محضة تابعة للاعتبار منقطعة بانقطاع الاعتبار على ما مر فهي علل موجودة بانفسها في حاق الواقع مع قطع النظر عن الفرض والاعتبار وان لم تكن موجودة خارجية ولا مرية في ترتبها فانها علل ومعلولات فهذا القدر من الوجود مع الترتب على يكفي لفرض سلسلتين احدهما من مبدأ معين والاخرى مما بعده بمرتبة واحدة ويطبق احاد احدهما على الاخرى فاما ان تتساويا فيلزم مساواة الزائد والناقص واما ان تنتهي وتنقطع الناقصة فتنقطع الزائدة لكونها زائدة عليها بمرتبة واحدة فان قلت ان تلك التعلقات متعاقبة على ما مر ومن شروط جريان برهان التطبيق الاجتماع في الوجود قلت ان الشيخ قرر التطبيق بوجه يجري في المتعاقبات ايضا كما ستعرف فانتظره قوله قلت وانت تعلم انه لا انحصار آه قيل ان ذات الارادة وان كانت محفوظة لكنها من جملة اسباب حدوث الحوادث وهي انما تؤثر بتعلقها الموقوف عليها وهكذا الى ان تنتهي الى تعلق لا يكون بعده الا المعلول فتنحصر هذه التعلقات بين اصل الارادة السابقة على التعلقات وبين الحادث الموجود وهو المراد بالانحصار ههنا واجيب عنه بوجوه آلاولى ما اورده الفاضل الچلپي لعل مراد المحشي من ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين الذي هو مستحيل ان يكون للامور الغير المتناهية طرف معين ثم يتعين بعده واحد من السلسلة

وهكذا كما في طرف التعلق الآخر الذي يلي الممكن فانه متعين وقبله تعلق الارادة بهذا التعلق الذي هو ايضا متعين وهكذا وليس تعلق بعد الارادة متعينا بل كل تعلق فرض فقبله تعلق آخر لا الى نهاية ولو اراد بالانحصار معنى آخر على ما يظهر من قوله وهو المراد بالانحصار ههنا فاستحالته ممنوعة والثاني ما اورده الفاضل اللاهوري من ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس آحاد السلسلة لانه المستلزم لتناهي ما لا يتناهى وفيما نحن فيه ليس الطرفان من جنس آحاد السلسلة ويرد على هذين الجوابين ما اورده الفاضل الجائسي بانه يلوح منهما ان انحصار ما لا نهاية له بين الحاصرين مطلقا ليس بمستحيل انما المستحيل على النهج المذكور وهو سخيف عندي اذ انحصار ما لا نهاية له مطلقا بين الحاصرين مستحيل لان الحاصرين انما يكونان ابتداء السلسلة ومنتهاها والا لا يكونان حاصرين بالضرورة والثالث ان الطرف والحاصر للسلسلة ما يكون قاطعا لتلك السلسلة مانعا لتماديها الى غير النهاية لا ما يكون مقدما على السلسلة غير قاطع لها ونفس الارادة ليست كذلك بل يجتمع لا محالة مع عدم تناهي التعلقات فليست مانعة عن تمادي التعلقات الى غير النهاية فلا تكون طرفا وحاصرة وان كان التعلق الاخير الذي يلي الممكن طرفا حقيقيا فلا يلزم الانحصار بين الحاصرين ويمكن لك ان تقول انه ليس المراد في كلام الفاضل اللاهوري من كون الطرفين من جنس آحاد السلسلة ان يكونا مندرجين مع آحاد السلسلة تحت جنس واحد بل المراد به كونهما من مراتب السلسلة حتى يتحقق كونهما قاطعين للسلسلة مانعين لتماديها الى غير النهاية حتى يلزم الاستحالة وهكذا يمكن لك ان تقول ان اعتبار تعين الطرف في كلام الفاضل القراباغي ليس الا للزوم انقطاع السلسلة ومنع الطرف لتماديها الى نهاية فح يرجع الجواب الاول والثاني الى الثالث وبه يندفع اعتراض الفاضل الجائسي فتفكر ولا تعجل ثم قد اعترض على الجواب الاول كما في حاشية الفاضل الجائسي بان تعيين الفرد من السلسلة بعد الطرفين انما يتصور في المتناهي دون غير المتناهي وانه مسلم لكن عدم تصوره في غير المتناهي لا يضر فانه انما يقصد اثباته في غير المتناهي لاثبات تناهيه

محفوظة فی جمیع المراتب ویتوارد علیها تعلقات مترتبة غیر متناهیة علی نحو تعاقب الاستعدادات الغیر المتناهیة علی المادة القدیمة فلیست الارادة ولا المرید طرف السلسلة کما ان لیست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من یعتقد علیه الاتامل بالاعتقاد وآلوجه الثالث من الایراد علی تقدیم النقض بان یقال هذا الدلیل یقتضی ان لا یوجد شئ من الحوادث الیومیة واجیب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فی الامور المرتبة المجتمعة

قوله محفوظة آه اذ التعلقات لیست بین الارادة والمراد بل هی تعلقات الارادة بالمراد فیلاحظ الارادة فی جمیعها ولا یکون الارادة طرفا لها قوله فلیست الارادة ولا المرید آه قیل اشار بقوله ولا المرید الی ان نسبة تعلقات الارادة الی الارادة کنسبة تلک التعلقات الی المرید اذ لا یتاتی واحد منها بدون واحد منها فکما ان المرید لیس حاصرا لها العدم کونه طرفا لسلسلتها کذلک الارادة لیست حاصرة لها لعدم کونها طرفا لسلسلتها ایضا قوله وان ظهر عن بعض آه قال شارح حکمة العین ان ثبوت الوجود الذی هو صفة وجودیة للماهیة لا یستدعی کون الماهیة موجودة قبل ذلک والا لزم ان یکون لها قبل وجودها وجودات غیر متناهیة وقال السید السند فی حاشیته علی شرح حکمة العین فیلزم انحصار وجودات غیر متناهیة بین الماهیة والوجود المفروض ولا والتفصیل یاباه المقام قوله النقض آه النقض ابطال الدلیل باستلزامه فسادا وتقریره ههنا ان دلیلکم باطل فانه یقتضی ان لا یوجد شئ من الحوادث الیومیة کزید مثلا فانه یقال ان جمیع مالا بد منه فی وجوده اما فی الازل فیلزم قدمه لامتناع التخلف اولا فی الازل فحدوثه اما بدون حدوث امر آخر فیلزم وجوده بدون تمام العلة التامة او بسبب حدوث امر آخر فننقل الکلام فیه فیلزم التسلسل ولا یذهب علیک ان هذا النقض انما هو لو کان الدلیل المذکور قائما علی اثبات القدم الشخصی کما هو المشهور واما لو کان سوقا علی اثبات القدم النوعی کما بیناه سابقا فلا یرد هذا النقض فان التسلسل علی سبیل التعاقب یوجب القدم النوعی فتفکر قوله هو التسلسل فی الامور المرتبة المجتمعة آه وذلک لان تعاقب تلک الامور الغیر المتناهیة انما یتاتی عند الحکماء بالمادة القدیمة

ے
الف ابن
الحنفی
۱۹

في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة لا يجامع المتقدم ههنا المتاخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي ذات جهتين التجدد والاستمرار فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت وسطة في صدور الحادث عن القديم

وبالزمان الغير المتناهي لتقتضي سرمدية الحركة المقتضية قدم الجسم المتحرك بتلك الحركة كما قدم تقريره ولما كان العالم باسره حادثا فليست مادة قديمة ولا زمان قديما ولا الحركة سرمدية ولا الجسم قديما فلا يتحقق تعاقب الامور الغير المتناهية في التسلسل اللازم حين حدوث العالم يكون تسلسلا في الامور المجتمعة المرتبة **قوله** فان الافلاك آه لما كان المستفاد مما سبق ان في حدوث الحوادث اليومية يلزم التسلسل في الامور المتعاقبة وهي حوادث فيتوهم انه لا مناسبة ولا ربط بين الحادث والقديم فكيف يقع فيض القديم على تلك الحوادث فقال الشارح فان الافلاك آه لبيان ربط الحادث بالقديم ولا دخل في هذا البيان للفلك فانه يتم بنفس الحركة السرمدية لكنه لما كانت تلك الحركة قائمة به وهو محل لها تعرض فافهم **قوله** وحركتها دائمة آه اعلم اولا ان الحركة على قسمين توسطية وقطعية فالاولى هي التي فسرها الشيخ بالكمال الاول وهي حالة بسيطة شخصية لا اجزاء لها ولا تنطبق على الزمان وخاصة بوصفها تقتضي ان لا يستقر المتحرك في حد من حدود المسافة اكثر من آن فاي حد من حدودها يفرض ما كان المتحرك قبل آن الوصول اليه فيه ولا يكون فيه بعده فهذه الحركة ان كانت قديمة غير متناهية تكون تلك الحالة مستمرة باقية من الازل الى الابد وان كانت هذه الحركة حادثة متناهية تكون تلك الحالة مستمرة من المبدء الى المنتهى والثانية امر غير قار متصل ممتد بامتداد المسافة منطبق على الزمان منقسم بانقسامه لا اجزاء له بالفعل بل بالقوة وثانيا ان الاولى لا شك في وجودها في الخارج والا لزم ان لا يكون في حال الحركة والسكون تفاوت واما الثانية فقال بعض المتاخرين انها ليست بموجودة في الخارج فان المتحرك ما دام في الحركة لم يحصل ذلك الامر الغير القار من القوة الى الفعل واذا انقطع الحركة انقطع ذلك الامر فذلك الامر الغير القار موجود في الخيال والذهن لا في الخارج والحكماء المحققون ذهبوا الى وجودها

وانت خبیر مما سبق بانہ یمکن ان یکون صدور العالم مع حدوثہ علی ہذا الوجہ فلا یلزم

فی الخارج لا علی وجہ القرار والثبات کیف وقد قالوا ان الزمان الممتد الغیر القار الذی
ہو مقدار تلک الحرکۃ موجود فی الخارج فکیف یتفوہون بنفی وجود الحرکۃ التی ہی محل
الزمان لامتناع وجود الحال فی ظرف بدون وجود المحل فیہ فتلک الحرکۃ الممتدۃ موجودۃ
فی الخارج فی مجموع الزمان واجزاؤہا موجودۃ فی اجزاء الزمان التی ہی ایضا ازمنۃ و
ان کان بعض اجزاء الحرکۃ معدوما عن زمان الجزء الآخر فان العدم الزمانی والآنی
لیس بعدم حقیقۃ نعم وجود تلک الحرکۃ مجتمعۃ علی وجہ القرار لیس الا فی الخیال والذہن
وثالثا ان الحرکۃ التوسطیۃ الفلکیۃ مستمرۃ بسیطۃ من حیث الذات وفیہا تجدد باعتبار النسب
والاوضاع بالنسبۃ الی حدود المسافۃ فہی من حیث الذات استندت الی القدیم وصدرت
عنہ ومن حیث التجدد صارت واسطۃ لارتباط الحوادث بالقدیم واما القطعیۃ الفلکیۃ فہی
مستمرۃ قدیمۃ بحسب الذات ماشمت رائحۃ العدم وعدم القرار ثابت لہا دائما وبہذہ الجہۃ صدرت
عن القدیم واستندت الیہ وفیہا تجدد باعتبار انقراض الاجزاء والابعاض لثبوت عدم القرار
لہا وبہذہ الجہۃ صارت واسطۃ فی صدور الحادث عن القدیم ومن ہہنا تبین لک دخل
قول الشارح وحرکتہا الممتدۃ علی کل من الحرکتین التوسطیۃ والقطعیۃ ولیس مخصوصا بالحرکۃ التوسطیۃ
کما فہم الاخری الی ما قال السید الباقر فی القبسات الحرکۃ الدوریۃ المتصلۃ الفلکیۃ ذات جہتی
الثبات والتجدد فانہا ثابتۃ التجدد ومتجددۃ الثبات فبحسب جہۃ صلحت التوسط بین جانبی القدیم
والحادث فمن حیث الثبات صدرت عن القدیم الثابت الذات ومن حیث التجدد صارت
واسطۃ فی صدور الحوادث عن القدیم الثابت ولیس تخصیص ذلک بالحرکۃ التوسطیۃ کما یحسبہ
ہؤلاء المقلدون بل الحرکتان القطعیۃ والتوسطیۃ سبیلہما واحد ولکن التجدد فی الحرکۃ القطعیۃ
بحسب ما لہا من الاجزاء والابعاض وفی الحرکۃ التوسطیۃ بحسب ما یلزم طباعہا من النسب
المختلفۃ الی حدود ما فیہ الحرکۃ انتہی ملخصا قولہ وانت خبیر مما سبق وہو قولہ لو جعل الامر الحادث
الذی ہو علۃ لحدوثہ سعۃ الوجود اللاحق آہ قولہ بانہ یمکن ان یکون آہ تقریرہ انا لا نسلم
ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسرہ ہو التسلسل فی الامور المرتبۃ المجتمعۃ فی الوجود

القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لايزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال به بعض المحدثين المتاخرين وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش .

لم لايجوز ان يكون العالم حادثا على الوجه المذكور بان يوجد قبل شخص شخص وقبل جزء جزء من اشخاص العالم واجزائه وهكذا الى غير النهاية فان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فلا يجتمع الامور الغير المتناهية المرتبة المجتمعة في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال ولا يلزم قدم شخص من اشخاص العالم فلا يتم الدليل فان مفاده على راي الشارح القدم الشخصي ثم اعلم ان المراد من العالم في قوله من اجزاء العالم جميع ماسوى الله بقرينة لفظ الاجزاء وفي قوله من افراد العالم جنس ماسوى الله بقرينة لفظ الافراد وما قال الفاضل اللاهوري في لزوم التسلسل في العالم بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وهكذا الى غير النهاية فبعيد لما مر آنفا من ان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فتفكر قوله وقد قال بذلك بعض المحدثين من التحديث لا من الاحداث والمراد بالمحدثين الذين حملوا الظواهر على الظواهر وما تعمقوا فيها فان اكثر مايطلق لفظ المحدث يراد به هذا المعنى قيل لحدوث العالم يتصور على وجهين احدهما انه لم يكن جنس ماسوى الله تع موجودا معه في الازل الثاني ان يكون جنس ماسواه موجودا مع الله لكن كل شخص حادث بان يوجد شيء بعد شيء بحيث لايكون شخص معين من العالم موجودا ازلا وظاهر قوله عليه الصلوة والسلام كان الله ولم يكن معه شيء يدل على المعنى الاول وعلى هذا فلا وجه للاحتمال الثاني وبه يندفع ماينقله الشارح العلامة عن بعض المتاخرين وعن ابن تيمية ماقاله في العرش انتهى ويمكن ان يقال ان غرض الشارح العلامة ليس حقية مانقله عن بعض المحدثين وابن تيمية بل مقصوده ان دليل الفلاسفة لوتم لايفيد مدعاهم وهو القدم الشخصي بل يفيد القدم النوعي وهو لايضرنا فان ذلك مذهب بعض منا ايضا فتعرف قوله في بعض تصانيف ابن تيمية آه كان تقي الدين ابن تيمية حنبليا لكنه تجاوز عن الحد وحاول اثبات ماينافي عظمة الحق تع وجلاله فاثبت له الجهة والجسم وله هفوات اخر كما يقول ان امير المؤمنين سيدنا عثمان رضي الله عنه كان يحب المال وان

وقال الامام حجة الاسلام رد الجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر

امير المومنين سيدنا علي رضي الله عنه ما صح ايمانه فانه آمن في حال صباه وتفوه في حق اهل بيت النبي صلى الله عليه وعليهم ما لا يتفوه به المومن المحق وقد وردت الاحاديث الصحاح في مناقبهم في الصحاح وانعقد مجلس في قلعة جبل وحضر العلماء الاعلام والفقهاء العظام ورئيسهم كان قاضي القضاة زين الدين المالكي وحضر ابن تيمية فبعد القيل والقال بهت ابن تيمية وحكم قاضي القضاة بحبسه وكان ذلك سنة سبع مائة وخمس من الهجرة ثم نودي بدمشق وغيره من كان على عقيدة ابن تيمية حل ماله ودمه كذا في مرآة الجنان للامام ابي محمد عبد الله اليافعي ثم تاب وتخلص من السجن سنة سبع مائة وسبع من الهجرة وقال اني اشعري ثم نكث عهده واظهر مكنونه ومرموزه فحبس حبسا شديدا مرة ثانية ثم تاب وتخلص من السجن واقام في الشام وله هناك واقعات كتبت في كتب التواريخ وردها قاويله وبين احواله الشيخ ابن حجر في المجلد الاول من الدرر الكامنة والذهبي في تاريخه وغيرهما من المحققين هذا كلام وقع في البين والمرام ان ابن تيمية لما كان قائلا بكونه تعالى جسما قال بانه ذو مكان فان كل جسم لا بد له من مكان على ما ثبت ولما ورد في الفرقان الحميد الرحمن على العرش استوى قال ان العرش مكانه ولما كان الواجب ازليا عنده واجزاء العالم حوادث عنده فاضطر الى القول بازلية جنس العرش وقدمه وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية فمطلق التمكن له تعالى ازلي والتمكنات المخصوصة حادث عنده كما ذهب المتكلمون الى حدوث التعلقات فاندفع ما قال بعض الافاضل من ان ابن تيمية على هذا الاضطرار ايضا لا يكون ناجيا عن عقوبة مذهبه فان المكان من العالم وهو حادث فهو متاخر عن الازل والله تعالى ازلي فيكون الواجب تعالى في الازل عريا عن المكان انتهى ملخصه والكلام مشحون بابطال كونه تعالى جسما وذا جهة تعالى عن هذه الخرافات قوله قال الامام حجة الاسلام اي الامام ابو حامد محمد الغزالي سعد الجوابهم اي جواب الفلاسفة المذكور من الوجه الثالث قوله ان هذه الحركة اي الحركة التوسطية او الحركة القطعية

تشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة
فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة فيتسلسل قوله واعترض عليه بان

قوله متشابه الاجزاء اعلم اولا ان كون الحركة القطعية ذات اجزاء متشابهة ظاهر فان لها
اجزاء وابعاضا واما الحركة التوسطية فهي حالة بسيطة بالذات ليست لها اجزاء
فمعنى كونها متشابهة الاجزاء تامل فلا يخلو الكلام عن المسامحة فاما ان يقال ان الحركة
التوسطية ذات نسب واوضاع وهي كانها الاجزاء فالتشابه في النسب بمنزلة التشابه
في الاجزاء او يقال ان المراد بتشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة سواء لم تكن
الاجزاء او كانت متوافقة وقيل ان الحركة التوسطية صفة بسيطة في ذاتها كيفية
موجودة في الخارج حالة في المتحرك وهو الفلك سارية في جميع اجزائه منقسمة بانقسامه
كما هو شان الحال الساري وان لم تنقسم في امتداد المسافة والمراد بتشابه الاجزاء عدم
اختلافها عرضا وطولا في امتداد المسافة بوجه ما ولا يذهب عليك ما فيه تكلف ايضا وثانيا
ان التعرض بحديث التشابه بيان للواقع ليس له دخل في تقرير اصل الرد وانما المدار على
الاستمرار فان المستمر لو كان مختلف الاجزاء ايضا لا يصدر عنه شيء في بعض الاحوال دون
بعض لاستواء نسبته الى جميع الاحوال فيلزم الترجيح بلا مرجح قوله شيء في بعض الاحوال
دون بعض فان قلت ان ذلك الشيء الصادر من المستمر صادر في جميع الاحوال وعدم
علمنا به لا يدل على العدم في الواقع قلت الكلام في الحوادث الزمانية من حيث انها
حوادث ولا مرية في انها ليست بصادرة في جميع الاحوال فتامل قوله فما سبب تجددها فان كان
سبب تجددها الذات القديمة فيلزم قدمها وان كان امرا آخر فننقل فيه فيلزم التسلسل فان قلت
ان تجددات الحركة امور مفروضة بالنسبة الى الحدود فلا تحتاج الى العلة قلت ليست مفروضة
اختراعية كزوجية الخمسة بل مفروضة انتزاعية يتصف بها الحركة في نفس الامر فلا بد لها من علة
قطعا فان قلت ان تجددات الحركة لازمة لذاتها فان الحركة غير قار الذات فلا حاجة للتجددات
الى امر آخر يكون علة لها قلت ان هذا الامر الغير القار كيف يصدر من الفاعل القار الذات لفقدان
المناسبة بين المفيض والمستفيض فلا بد له من سبب رابط وهكذا فتدبر قوله واعترض عليه آه

ہنا التسلسل جائز عندہم لعدم وجوب جمیع الآحاد وہم قائلون بجواز التسلسل فی الامور المتعاقبۃ ومرّ قرضہ فیہا قلت التجدد عبارۃ عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم جزء من الحرکۃ فلا بد لعدمہ من علۃ حادثۃ

حاصل الاعتراض اناخترنا الشق الثانی وہو ان الحرکۃ من حیث انہا متجددۃ مبدأ الحوادث وسبب تجددہا وتعاقبہا یکون امورا اُخر متجددۃ وسبب تعاقب ہذہ الامور امور اُخر قبلہا الی ما لا نہایۃ لہ والتسلسل فی الامور المتعاقبۃ غیر المجتمعۃ جائز بل واقع عند الفلاسفۃ فلا ضیر قولہ قلت التجدد آہ ما سبق کان کلاما فی علۃ وجود الحوادث وہذا شروع فی الکلام فی علۃ زوالہا وعدمہا قولہ فلا بد لعدمہ من علۃ حادثۃ آہ یرد ہہنا امور آلاول ما اوردہ الفاضل التبریزی من ان ذلک ممنوع انما یلزم ذلک لو لم یکن عدم جزء من الحرکۃ لذاتہ ولیس کذلک قال بہمنیار فی التحصیل لولا ان فی الاسباب ما یعدم لذاتہ لما صح وجود الحادث وذلک ہو الحرکۃ التی لذاتہا وحقیقتہا تفوت انتہی وحاصل کلام بہمنیار ان العدم الخاص وہو رفع الوجود فی الزمان الثانی مقتضی ذات الحرکۃ وذاتہا علۃ موجبۃ لہ بالذات لا یستند الی الغیر فلا یکون لہ علۃ ولا یلزم منہ امتناع الحرکۃ فان الممتنع لذاتہ ہو الذی یکون سلب مطلق وجودہ ضروریا لذاتہ لا ان یکون سلب نحو خاص من الوجود ضروریا لہ والا لزم ان یکون الواجب ممتنعا فان سلب الوجود الزمانی ضروری لہ ولا یتوہم ان ذات الحرکۃ لما اقتضت ذلک العدم الخاص لزم وجودہا حال العدم ضرورۃ وجوب اجتماع المقتضی مع المقتضی وہو محال ولہذا قال الفارابی فی تعلیقاتہ الشئ لا یعدم بذاتہ وما یتوہم من ان الحرکۃ تنعدم بذاتہا فہو محال لان لعدمہا سببا لان ذات الحرکۃ باعتبار الوجود الذہنی لا باعتبار الوجود الخارجی علۃ لعدم الوجود فی الزمان الثانی ای لعدم استمرار وجودہا الخارجی لا لعدم الوجود مطلقا فلا ضیر ولا بعد فی کون الموجود الذہنی علۃ للوجود الخارجی الا تری ان العلۃ الغائیۃ علۃ للمعلول بالاتفاق وقد اجیب عنہ بوجوہ منہا ان الحرکۃ باعتبار وجودہا فی زمان الحدوث ممکنۃ فعلتہا اما باقیۃ فی الزمان الثانی مع عدم تلک الحرکۃ او لا علی الاول یلزم التخلف المستحیل وعلی الثانی فعدم الحرکۃ بعدم علتہا لا بذاتہا وکیف انا اخترنا الشق الاول ولا یلزم

التخلف المستحيل فانها باعتبار الزمان الثاني ممتنعة فلا يؤثر في وجودها بقاء العلة ومنها
ما اورده الفاضل القرا باغي من انه يلزم تخلف العدم الخاص عن الذات في زمان وجودها
مع انها علة موجبة له على رأيكم وفيه ان الذات مقتضية للعدم الخاص وهو العدم في الزمان
الثاني فلا يتحقق هذا العدم الا في الزمان الثاني نعم ان الذات في زمان وجودها متصفة
بانها معدومة في الزمان الثاني بداهة فلا يلزم التخلف ومن ههنا اندفع ما قال الفاضل السجا
من ان الحركة قد عدمت في الزمان الثاني وذلك العدم نفسه لا يجوز ان يكون مقتضى ذات
الحركة والا لا يجتمع مع الوجود انتهى ومنها ما اورده الفاضل اللاهوري رح لا معنى لانعدام
الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهي قديمة بالشخص باقية ابد الآباد عندهم واما الحركة بمعنى
القطع فهي متصل واحد غير قار الذات حاصل في الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذ عرض
لها القسمة في الوهم فليس لها اجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها انتهى وفيه ان هذا
غفلة عما ذهب اليه المحققون فانهم قالوا ان الحركة القطعية امر غير قار موجود في الخارج كما قدم
ومنها ما اورده بعض الافاضل من ان ذات الحركة لو كانت علة للعدم لزم من انتفاء الحركة
وجودها فان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فلو انتفت الحركة انتفى عدمها فيتحقق وجودها
ومنها ما اورده ذلك البعض من ان الحركة غير قارة والعدم قار فكيف يكون الغير القار علة
للقار ويردهما ما قد سبق من ان علية الحركة باعتبار الوجود الذهني والحركة بهذا الاعتبار
ازلية ابدية قارة فلا يلزم القدح ومنها انه لو جاز كون العدم اللاحق للحركة لذاتها لجاز
ان يكون وجودها السابق ايضا لذاتها فتكون الحركة واجبة الوجود وفيه انه لا يلزم من كون
الشيء باعتبار وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي كونه واجب الوجود فتامل ومنها ان ذات
الحركة لو كانت علة لعدمها اللاحق لما كانت ممكنة فان الممكن ما يكون متساوي الطرفين
نظرا الى الذات وفيه ان التساوي المعتبر في الامكان هو باعتبار مطلق الوجود والسلب
لا باعتبار السلب الخاص او الوجود الخاص ومنها ما قال الفاضل اللاهوري من ان الامكان
اما ان يكون مما يتوقف عليه الشيء ولا يتم الايجاد بدونه ففي الزمان الثاني لما صارت
الحركة ممتنعة لذاتها انتفى الامكان فيستند عدم الحركة الى عدم العلة ولا يحتاج الى علة

وتلك العلة اما امر موجود

حادثة اولا يكون كذلك بل يصح الايجاد به دونه فما وجه عدم الحركة مع وجود العلة التامة وفيه ان الوجه امتناعها لذاتها فلا يوثر وجودها بقاء العلة التامة فتامل جدا والثاني ان علة الجزء هي علة الوجود لا امر آخر فان المعلول غير قار فالعلة يقتضي وجوده ويقتضي عدمه بعد وجوده فالفاعل يقتضي الوجود في الزمان الاول ويمنع عن استمراره ولا استبعاد فيه الا ترى ان المعد باعتبار اصل وجوده يتوقف عليه وجود المعلول وباعتبار استمراره يمنع عنه وما قال الفاضل الچلپي من انه يلزم على هذا التقدير تحقق العدم حال لوجود لوجود الفاعل وامتناع التخلف فمما لا يصغى اليه والثالث ان تلك الاجزاء للحركة امور مفروضة فلا تحتاج الى علة ويمكن ان يقال انها ليست فرضية اختراعية والا لم تصلح للارتباط بين الحوادث والقديم فكانت امورا واقعية فتحتاج الى العلة هذا وقد بقي بعد خبايا في زوايا الكلام لو اتيت بها لخرج التعليق عن حسن النظام قوله اما امر موجود يجب ان يعلم ان الامر الموجود اعم من ان يكون موجودا حقيقة او مستلزما للامر الموجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع واليه يومي الشارح في الحاصل الآتي ويرد ههنا امور الاول ان هذا الامر الموجود يجوز ان يكون هو الجزء الاول من الحركة لا امرا آخر وفيه ان الجزء الاول من الحركة وجد ما علة معدة للجزء الثاني وجودا فكيف يكون علة لعدمه والثاني ان العلة يجوز ان تكون عدم امر اعتباري لا يستلزم حدوث امر موجود ووجوده كالامكان فان عدمه يستلزم الوجوب والامتناع وكلاهما من الامور الاعتبارية فعدم جزء من الحركة بعدم الامكان المستلزم للوجوب والامتناع وفي حال وجوده يلزم ان يتحقق الامكان وهو ايضا من الامور الاعتبارية فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ويمكن ان يقال ان المراد بالامر الموجود اعم من ان يكون موجودا بالوجود المحمولي او بالوجود الرابطي والمراد بعدم امر موجود عدم امر موجود باحد هذين النحوين فلا يتحقق واسطة بينهما على ان هذا مبني على تجويز علية الاعتباريات وفيه كلام سياتي فتعرف والثالث انه ليس عندهم استناد العدم الى امر موجود بل قالوا ان علة العدم عدم علة الوجود فلا حاجة الى ابطال كون العلة للعدم امرا موجودا وفيه انه لا ضير في تبيين الشقوق

او عدم امر موجود او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى
علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني فيكون
ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده اذ من البين ان ما لا يكون في وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه علة

بحيث يلزم نقيضه لوا به كذا قال الشارح في بعض رسائله قوله او عدم امر موجود المراد بالعدم العدم
اللاحق الطاري العارض لا العدم السابق فان العدم السابق للشئ قديم مستمر من الازل
ثم الكلام الى علة الحادث قوله او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود اي لا تكون موجودة
صرفة بجميعها كما هو الشق الاول ولا تكون معدومة صرفة بجميعها كما هو الشق الثاني بل تكون
مركبة منها ببعض اجزائها موجود وبعض اجزائها عدم امر موجود وهذا الشق الثالث ان كان
شريكا للشق الثاني في الاستحالة لكن المقصود استيفاء الاحتمالات وتفصيلها فذكر هذا الشق
الثالث في موضعه فاندفع ما قال الفاضل الغزالي كان موضع هذا الكلام بعد نقل
الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال
اما بعضها موجود وبعضها معدوم انتهى قوله على الاول ننقل الكلام آه يعني انه لو كان علة
عدم جزء من الحركة امرا موجودا ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فعلته ايضا امر موجود و
هكذا فهذه العلل لا بد من اجتماعها في الوجود عند انتفاء كل جزء من الحركة فيلزم التسلسل في الامور
الموجودة المجتمعة المترتبة وهذه الامور لا بد لها من ان تكون موجودات حقيقية متمايزة
في الواقع اذ لو كانت اعتبارية فعلية الامر الاعتباري محتاجة الى علة منشأ لانه لا تحقق
للاعتبار سوى تحصل المنشأ فالمنشأ لو كان متعددا بان يكون بازاء كل امر اعتباري
منشأ يلزم التسلسل ايضا ولو كان المنشأ واحدا فيلزم ان يكون الشئ معلولا لنفسه على انا
ننقل الكلام الى علة ذلك المنشأ فيلزم التسلسل فان قلت ان الحكماء قالوا ان العقل
الاول باعتبار الامكان علة لشئ وباعتبار الوجوب علة لشئ آخر فلو وجبت علية الامر الاعتباري
الى المنشأ لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وهو محال عندهم قال المحشي على الشارح تصحيح هذا القول بل شهادة
البداهة تدل على بطلانه كذا قال الفاضل اللاهوري الحسن يختلج ان القول المتفق عليه من الجمهور
ليف يترك بشهادة البداهة وقد يبقى بعض من هذا البحث فلا تعجل قوله وعلى الثاني فيكون آه

فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها

يعني انه لو كان علة عدم جزء من الحركة عدم امر موجود فيكون هذا العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده لذلك الجزء من الحركة فان العدم ليس له مصداق بل هو عبارة عن الليسية المحضة فليس العدم شيئا يكون من شانه التاثير فالحكم بعلية العدم للعدم على سبيل المسامحة فالتحقيق ان الفاعل المستجمع للشرائط اذا وجد وجد المعلول لامتناع التخلف واذا عدم عدم المعلول فوجود الفاعل يؤثر في وجود المعلول لكون الوجود محتاجا الى التاثير وانتفاء التاثير بعدم المؤثر اما من الابتداء او بعد الثبوت وليس ان العدم يؤثر في العدم فعدم جزء من الحركة لو استند الى العدم لكان مستندا الى عدم علة وجوده فان معنى استناد العدم الى العدم هو عدم تاثير الوجود في الوجود والى هذا يشير الشارح بقوله اذ من البين آه قال الفاضل الجلبي ما توضيحه ان عدم جزء من الحركة لو كان بسبب عدم علة وجوده لكان يلزم ان البقاء محتاج الى علة مع ان البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم وجود المعلول معلولا لعدم علة البقاء والمعلول لا يكون في مرتبة العلة لتقدم العلة على المعلول فلا يكون عدم وجود المعلول في مرتبة عدم علة البقاء ولما كان ارتفاع النقيضين محالا فيكون وجود المعلول في مرتبة عدم علة البقاء فيلزم تحقق المعلول وهو البقاء مع عدم علته هف وفيه ان هذا يبتني على ان علة العدم العدم حقيقة فان التقدم من احكام العلة الحقيقية وليس كما مر آنفا فليس ألا ترى ان علة الافتقار الى العلة عندهم الامكان وهو باق حال البقاء فيحتاج الممكن في حال بقائه ايضا الى العلة وما قال ذلك الفاضل من ان معنى احتياج الممكن الى العلة ان لا يقع احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضي احتياجه في بقائه الى علة فمما لا يصغى اليه فان الامكان هو سلب ضرورة الطرفين وهذا لازم للممكن في جميع الاحوال فكما انه في حال الحدوث مستوى الطرفين يفتاق الى علة كذلك انه في حال البقاء مستوى الطرفين يفتقر الى علة فهذا القول نشأ من الغفلة عن معنى الامكان وللتفصيل موضع آخر فتامل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات آه فان عدم جزء من الحركة لما كان بعدم علته وعدم هذه العلة بعدم علتها وهكذا فهذه العدمات الا متناهية مترتبة ومجامعة

وعلى الثالث لا بد ان يكون احد النقيضين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة اما في حال وجوده السابق او في حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او بسبب عدم امر موجود يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه ان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم لامر موجود لزم التسلسل في الموجودات

لعدم ذلك الجزء من الحركة فلا بد من ان يكون نقائضها التي هي الموجودات الا متناهية مجتمعة في آن قبل آن حدوث هذه الاعدام ومصاحبة لوجود ذلك الجزء والا لزم ارتفاع النقيضين ومترتبة بترتب هذه الاعدام فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها قوله وعلى الثالث لا بد ان يكون آه يعني انه على تقدير ان يكون علة عدم جزء من الحركة بان يكون بعضها موجودا وبعضها عدم امر موجود لا بد ان يكون احد النقيضين اللذين هما الامور الموجودة التي هي علل البعض الموجود والاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية فان قلت ان المفروض في الثالث ان يكون بعض اجزاء تلك العلة امرا موجودا وبعضها عدم امر موجود ولم ينقل الكلام بعد الى تلك العلة ولا الى اجزائها فكيف يلزم عدم تناهي احد النقيضين قلت النقل ظاهر مما سبق فلا حاجة الى الذكر لكن تحقيق ان عدم تناهي النقيضين كليهما لازم جزما على قياس ما مر في الشقين الاولين فلا يكون لقول الشارح لا بد ان يكون احد النقيضين الخ معنى فتدبر قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل آه اما اذا كان الغير المتناهي هي علل البعض الموجود فظاهر واما اذا كان الغير المتناهي تلك الاعدام فلان كل عدم من تلك الاعدام عدم جزء من اجزاء العلة الموجود كما مر فتذكر قوله والحاصل انه آه اشار بهذا الى ان المراد من الامر الموجود في قوله السابق وتلك العلة موجود آه ما يعم المانع وغيره فلا تغفل قوله وجوده السابق اي وجود الجزء من الحركة السابق على عدمه اللاحق قوله او في حال عدمه اي عدم ذلك الجزء من الحركة قوله ان كان اي عدم ذلك الجزء من الحركة قوله لزم التسلسل المذكور اي لزم التسلسل

وقت وجود ذلك بحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون
عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين
تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكو

في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة الحادثة وقت وجود ذلك الجزء من الحركة لان عدم
امر موجود لا بد من ان يكون عدم علة من علل وجوده كما تقدم قوله وقس عليه حال
الشق الثالث في لزوم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة بالبيان الذي
مر في القسمين الاولين قوله فان قلت على تقدير ان يكون آه اعلم اولا انه لما كان عدم
جزء من الحركة بسبب عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع فعدم جزء ما بعده بسبب
وجود مانعه وكذا عدم جزء ما مقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء بسبب وجود مانعه والاجزاء
غير متناهية فيكون الموانع ايضا غير متناهية فيلزم التسلسل فاورد السؤال عليه بقوله فان قلت
على تقدير آه وثانيا ان هذا السؤال انما يتوجه لو حمل الامور الموجودة الغير المتناهية على الموانع
اللازمة عند عدمات الاجزاء الغير المتناهية واما لو حملت على الامور الموجودة المرتبة الغير
المتناهية اللازمة من السؤال في علة الامر الموجود اذا كان العلل كلها امورا موجودة
لما تقدم تقريره فلا يتوجه هذا السؤال اصلا فتفكر قوله لا يلزم الترتيب آه فان كل مانع من
تلك الموانع وان كان علة لعدم جزء من اجزاء الحركة ولكن لا يلزم منه ان يكون بعض
تلك الموانع متوقفا على البعض فلا يلزم الترتيب بين تلك الموانع انفسها قوله حتى يلزم
التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور الموجودة المرتبة قوله لجواز ان يكون آه حاصله ان
مانع جزء من الحركة حادث وتحقق حال عدمه ومانع جزء مقدم على هذا الجزء كان موجودا
حين عدم ذلك الجزء المقدم ويجوز ان ينتفي بعد ذلك لان فلا يجتمع مع المانع الذي هو
مانع لهذا الجزء المتاخر وهكذا فلا يلزم اجتماع الموانع في الوجود فان قلت ان عدم الجزء
المقدم اما ان يكون مستمرا اولا وعلى الثاني يلزم اعادة المعدوم وهو محال وعلى الاول
يكون مانعه ايضا مستمرا فلا احتمال لانتفاء المانع مع بقاء عدم الجزء المقدم قلت يجوز ان يكون
مانع الجزء الثاني مانعا عن الجزء الاول ايضا ومانع الجزء الثالث مانعا عنه وعن الجزئين الاولين

حدوثها ولو آناً ما كافياً في انتفاء ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب
الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات
لما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا ناخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها
على السلسلة المبتدأة من الحادث في الامس ونسوق البرهان الى الآخر وان
لم تجتمع في الوجود ونقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات
الحادثة وقت وجودها او وقت عدمها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود المانع المترتبة
في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفاً على

وبهذا فلا يلزم استمرار عدم الجزء المقدم مع انتفاء المانع وان انتفى مانعه الاول بل المانع
متحقق غاية الامر انه يلزم تعدد الموانع وهو جائز لا ضير فيه فتدبر قوله متعاقبة في الحدوث
فان حدوث كل من الموانع مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة اذ لو كان حدوث
كل من الموانع سابقاً على عدم جزء من اجزاء الحركة لزم خلاف المفروض ولا مرية في ان
اعدام الاجزاء متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان فكذلك الموانع المقرونة بتلك الاعدام متعاقبة
في الحدوث بحسب الزمان ايضاً وما قال الفاضل القراباغي من انه لم يظهر من هذا الجواب
رفع المنع الاول انما رفع المنع الثاني فقط بجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب زماني
او ذاتي فلا يجري البرهان في ابطاله فمما لا يصغى اليه فتدبر قوله ولا يقدح فيه آه فان الشرط
في استحالة التسلسل وجريان برهان التطبيق ليس هو الترتب الذاتي فقط كما زعمه المعترض بل
اعم من الذاتي والزماني وتلك الموانع وان ليس فيها الترتب الذاتي لكنه فيها الترتب الزماني فتعقل
قوله ونسوق البرهان بان نقول اما ان يكون بازاء كل من مراتب السلسلة الكبرى مرتبة من
السلسلة الصغرى فيتساوي الاصغر والاكبر هف او لا فينتهي الصغرى والكبرى انما زادت عليها بقدر
متناه فتكون متناهية ايضاً وسيجي التفصيل فانتظره مفتشاً قوله وان لم تجتمع آه توضيحه على ما اورده
الخلخالي انه ان لم تجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل تكون متعاقبة وجوداً

بحیث ینقضی وینعدم بعضہا عند وجود البعض الآخر کما ہو شان اجزاء الحرکۃ فنقلنا الکلام الی علۃ
عدم تلک الموانع المتعاقبۃ الغیر المجتمعۃ فی الوجود فانہ لا بد لکل عدم حادث من علۃ حادثۃ
فنقول انہ اذا انعدم مانع من تلک الموانع فعلۃ عدم ہذا المانع اما وجود مانع لہذا المانع
فلا بد لہذہ العلۃ الحادثۃ من علۃ حادثۃ فی ہذا الآن ایضا وہکذا الی غیر النہایۃ فہذہ العلل
الحوادث یتوقف بعضہا علی بعض فہی مرتبۃ ومجتمعۃ فی الوجود فی آن واحد ولا مریۃ فی ان
ہذہ العلل علل لعدم ہذا المانع بلا واسطۃ او بواسطۃ فیکون ہذہ العلل موانع لہذا المانع
فیلزم وجود الموانع المرتبۃ فی الحدوث الغیر المتناہیۃ فیلزم التسلسل المستحیل فی الموجودات
الحادثۃ وقت عدم ہذا المانع وہو محال واما عدم جزء من اجزاء علۃ ہذا المانع فیلزم
ان یکون تحقق ہذا المانع ووجودہ موقوفا علی امور غیر متناہیۃ مرتبۃ بحسب الذات مجتمعۃ
فی الوجود وہی العلل الموجودۃ التی لا بد منہا فی وجود جزء من اجزاء علۃ وجود ہذا المانع
فیلزم التسلسل المستحیل فی اسباب وجود ہذا المانع وقت وجودہ ولا یذہب علیک ان
بناء السوال علی حمل الامور الموجودۃ الغیر المتناہیۃ علی الموانع اللازمۃ عند عدمات الاجزاء
الغیر المتناہیۃ وہذا الجواب لیس مبنیا علی ہذا الحمل فان محصلہ اجراء الکلام فی علۃ عدم مانع
واحد ولعمری ان کلام الشارح ہہنا لیس بمنتظم غایۃ الانتظام فتفکر قولہ الوجہ الرابع آہ
اعلم اولا انہ لما اجاب المستدل الحکیم عن النقض بالحادث الیومی بالفرق بین التسلسل فی المجتمعات
والتسلسل فی المتعاقبات واعترف بجواز التسلسل فی المتعاقبات کما مر تقریرہ فصار جواز
التسلسل فی المتعاقبات من تتمۃ الدلیل فہذا الوجہ الرابع نقض اجمالی تقریرہ ان الدلیل
یستلزم جواز التسلسل فی المتعاقبات وہو محال غیر معقول فالدلیل ایض کذلک ویحتمل
ان یکون ہذا الوجہ الرابع معارضۃ بان یقال ان العالم حادث فانہ لو کان قدیما لا بد
من سلسلۃ الحوادث فی ربط الحوادث بالقدیم فیلزم التسلسل فی المتعاقبات وہو باطل
غیر معقول فالقدم ایض کذلک وثانیا انہ لو جعل الشیء ما نقل سابقا عن الامام حجۃ الاسلام
وجہا مستقلا براسہ من وجوہ اجوبۃ الدلیل بمثل ہذا الوجہ الرابع لکان لہ وجہ ولا یظن انہ لا تخ

ما عول علیہ بعض المتاخرین وہو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثۃ الغیر المتناہیۃ
علی مادۃ قدیمۃ بل عدم تناہی حوادث موجودات متعاقبۃ مع وجود قدیم مطلقا سواء کانت
تلک الحوادث واردۃ علی ذلک القدیم عارضۃ لہ اولا غیر معقول لان القدیم یجب ان یکون
سابقا علی کل حادث اذ القدیم ما لا یکون مسبوقا بالعدم والحادث ما یکون مسبوقا بہ فلا بد
ان یکون سابقا علی کل واحد مما یصدق علیہ الحادث وہذا یوجب ان یکون لہ حالۃ تتحقق فیہا
سبقہ علی کل واحد مما یصدق علیہ الحادث

اذ یمکن ان یقال ان دلیلکم یستلزم المحال فانہ یقتضی جواز تعاقب الحوادث الغیر المتناہیۃ
وہو محال لان ہذہ الحرکۃ مبدأ آہ ولا حرج فی ان یورد بعض الوجوہ من الایرادات التی
تحتمل ایرادا علی الدلیل وایرادا علی جواب رد الدلیل بجعلہ ایرادا علی الدلیل وبعض الوجوہ منہا
بجعلہ ایرادا علی جواب الدلیل قولہ عول علیہ التعویل تکیہ کردن واعتماد نمودن قولہ فلا بد ان
یکون آہ ہہنا نتیجۃ لما تقدم وقولہ السابق القدیم یجب ان یکون سابقا علی کل حادث بمنزلۃ
الدعوی فلا یلزم التکرار لکن یختلج فی القلب انہ ان اراد سبق القدیم علی فرد فرد بانفرادہ
فمسلم لکن ہذا لا یوجب ان یکون للقدیم حالۃ تتحقق فیہا سبق القدیم علی کل واحد من
افراد الحادث وان اراد سبق القدیم علی جمیع الافراد مرۃ واحدۃ فہو مع انہ لا یلزم مما تقدم
ممنوع ایضا وان اراد سبق القدیم علی کل فرد اعم من ان یکون منفردا او مجتمعا کما ہو شان
المحصورۃ فہو ممنوع اذ لو اعتبر فرد مجتمعا مع الحوادث الغیر المتناہیۃ لم یکن للقدیم سبق علیہا
وما قال الفاضل اللاہوری من ان المراد من کل واحد الکل الافرادی کما فی صدق الکلی
علی جزئیاتہ فیکون الحکم علی کل واحد بلا قید الانفراد والاجتماع کما فی کل انسان حیوان والقدیم
سابق علی کل فرد من افراد الحادث بدلیلین الاول انہ لو کان القدیم مقارنا لواحد من
تلک الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القدیم وکلاہما محالان والثانی انہ فی زمان عدم
ذلک الواحد من تلک الحوادث ان لم یکن القدیم موجودا لزم حدوثہ وہو خلاف المفروض
وان کان موجودا لزم سبق القدیم علی الحادث وہو المطلوب فلا یخفی سخافتہ اما الدلیل الاول
فضعیف لانہ انما یلزم قدم الحادث او حدوث القدیم لو کان القدیم مقارنا لواحد معین من تلک الحوادث

سلہ
اسـ
محمد ابراہیم
۱۳۴۳

واذا كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو باطل بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنة دائما مع بعض الحوادث المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد

وليس كذلك بل هو مقارن لفرد منتشر من تلك الحوادث فالقديم قديم والحادث حادث واما الدليل الثاني ففيه انا اخترنا ان القديم موجود حين عدم ذلك لواحد من الحوادث فلا يلزم منه الاسبق القديم على حادث حادث منفردا ومتعينا وهو ليس بمطلوب بل المطلوب على ما اورده الفاضل اللاهوري سبق القديم على كل واحد من افراد الحوادث اعم من ان يكون منفردا او مجتمعا فتفكر قوله واذا كان مقارنا آه يخدشه انه آن اراد ان مقارنة القديم مع واحد معين من الحوادث ينافي سبقه على كل واحد منها فمسلم لكنه ليس القديم مقارنا لواحد معين منها وآن اراد ان مقارنته مع الفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل واحد منها فالمنافاة ممنوعة فانه يجوز ان يسبق القديم على كل واحد منها مع مقارنته لكل واحد منها وآن اراد ان مقارنته للفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل فرد منها اعم من ان يكون معينا او منتشرا فهذه المنافاة حقة لكنه لم يثبت بعد سبق القديم على الفرد المنتشر بحيث لا يكون معه فرد ما وآن توهم ان مقارنته مع واحد معين من الحوادث او غير معين بمنزلة الايجاب الجزئي وسبقه على كل واحد منها يستلزم عدم مقارنته بواحد منها وهذا هو السلب الكلي والايجاب الجزئي مناف للسلب الكلي فيزاح بمنع الاستلزام فعليك لا نصاف قوله ويلزم من توارد الحوادث آه في الحاشية الكمالية كانه دليل على قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا فرع على توارد الحوادث نفي تلك الحالة فتوارد الحوادث يوجب المقارنة دائما مع بعض الحوادث والمقارنة مع البعض دائما يوجب نفي الحالة المذكورة فظهر اندفاع ما في كلام بعض الحواشي من انه لا يخفى ان مآل المقدمة القائلة ويلزم من توارد الحوادث آه ومآل المقدمة القائلة اذا كان آه واحد انتهى وآنما اورد كلمة كان لكون ظاهر العبارة آبيا عنه فان استعمال الواو العاطفة في محل الاستدلال لا يتعارف وبعد ففي العبارة حشو فان قوله ان لا يوجد له تلك الحالة بعد قوله ويلزم من توارد الحوادث آه لا حاجة اليه بل يكفي ان

والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا هو بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم
على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد

يقول ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه دوام مقارنته مع بعض الحوادث
والمنافاة الى آخر ما قال فتفكر قوله هذا اى الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد والسبق على كل فرد بداهة الوهم لا بداهة العقل واعترض عليه الفاضل القراباغى
بان الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب حالة للقديم تتحقق فيها سبقه على كل واحد
من افراد الحادث مرة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة المذكورة بداهة العقل لا بداهة
الوهم واجيب عنه بوجهين الاول ما اورده بعض الافاضل من ان هذا الاعتراض انما يرد
لو اعترف الشارح بوجوب الحالة للقديم التى تتحقق فيها سبقه على كل فرد مع ان الشارح
ينكره وصرح بالانكار فى بعض رسائله فما قبله الشارح فكيف يصح ان يقال ان بعد
قبوله فالحكم بالمنافاة المذكورة ليس بداهة الوهم ولا يذهب عليك انه ليس غرض
المعترض ان الشارح قبله حتى يمسه هذا الجواب بل غرض المعترض ان المجيب بالوجه الرابع اعتبر وجوب
حالة للقديم فيها سبقه على كل فرد مرة وحكم بمنافاة هذا السبق للمقارنة مع بعض الافراد
دائما ومنع الشارح هذه المنافاة مع ان هذه المنافاة بعد قبول وجوب الحالة الكذائية
اى بعد ارادتها واعتبارها لا تقبل المنع بل يجب على الشارح ان يمنع وجوب الحالة الكذائية
دون المنافاة والثانى ان بداهة الحكم بالمنافاة المذكورة لما كانت تتفرع على لزوم
الحالة الكذائية ولزومها بداهة الوهم لا بداهة العقل فلا حرج فى الحكم على بداهة الحكم
بالمنافاة المذكورة بانها بداهة الوهم لا بداهة العقل لان اصل هذه المنافاة المتفرعة هى
عليه كذلك ثم اعلم ان اعتراض الفاضل القراباغى انما يرد ظاهرا لو كان المشار اليه
لهذا هو القريب اى المنافاة المذكورة كما هو مقتضى السوق واما لو كان المشار اليه لهذا
جميع ما قاله المجيب بالوجه الرابع ويكون المعنى ان جميع ما قاله المجيب بداهة الوهم
لا بداهة العقل فلا مجال لايراد الفاضل القراباغى فتفكر قوله على كل فرد منها آه
متعلق بالسابق قوله وان كان اسے القديم مقارنا لفرد آخر من الحوادث

١ه اى المولى يوسف القراباغى ١٢
٢ه اى السيد كريم اسد العلوى ١٢ منه
٣ه الفاضل القراباغى يوسف القراباغى ١٢ منه

آخر منها و ههنا لما كان القديم موجود امع فتقا بكل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا و القديم
موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة
بفرد آخر منها و انما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث فى
زمان واحد و هو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية و اما غير المتناهية
فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة بفرد منها و ذلك ظاهر

قوله فيتحقق تقدمه اى تقدم القديم على كل فرد من الحوادث قوله انما يلزم آه يعنى
انه انما يلزم ما ذكره المجيب من المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد و السبق
على كل فرد لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث فى زمان واحد فان
القديم السابق على جميع افراد الحادث فى زمان واحد لا يجوز ان يقارن دائما مع
الفرد المنتشر قوله و هو ليس كذلك اى ليس ان القديم يكون سابقا على جميع ما يصدق
عليه الحادث فى زمان واحد قال بعض الافاضل ان الجميع عبارة عن الآحاد مع
عروض الهيأة او بدونه فاذا لاحظ العقل الى الآحاد با جمعها لحاظا اجماليا و حكم بسبق القديم
عليها فهو يستلزم السبق على الجميع بلا مرية الا ترى ان الشئ اذا كان له عشرة اجزاء مثلا
و كان امر سابقا على كل واحد منها فيسبق ذلك الامر على ذلك الشئ ايضا و لا يذهب
عليك ان السبق على الافراد بالتعاقب و الانتشار لا يوجب السبق على الجميع المجتمعة ان
حكم الكل الافرادى و الكل المجموعى ليس متحدا فتفكر قوله فيتحقق تقدم القديم آه و الملخص ان
الحوادث لما كانت غير متناهية فلا يوجد زمان الا و القديم يكون مقارنا لواحد من
تلك الحوادث فكانت مقارنة ذلك القديم للحادث قديمة ايضا فالمقارنة مع فرد من
افراد تلك الحوادث دائما لا ينافى عدم المقارنة مع كل فرد منها من حيث الخصوصية
فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من افراد الحادث مع دوام المقارنة بفرد منها و ذلك
ظاهر قيل ان اراد به تقدم القديم التقدم الذاتى فهو مستلزم لكون الحادث حادثا ذاتيا
و الحدوث الذاتى باطل عند الشارح و ان اراد التقدم الزمانى فهو مناف لدوام المقارنة
بفرد من افراد الحوادث لان كل وقت فرض فهو وقت مقارنة القديم لفرد منها فاين

بعض الافاضل
اسلم
بعد
سره
القاضى
الفاضل
الحسب
معرونه

وقد اعترض علیہ بان المنافاۃ بین دوام المقارنۃ مع بعض الافراد والسبق علی کل فرد انما یلزم لو استلزم حدوث کل فرد حدوث الکل المجموعی الذی ہو عین الافراد الموجودۃ ولیس کذلک وانت تعلم فسادہ لان حدوث کل فرد یستلزم حدوث الکل المجموعی فان کل فرد

وقت التقدم وفیہ انا نختار الشق الثانی ولیس للقدیم تقدم مرۃ واحدۃ علی الجمیع بل لہ تقدم زمانی علی کل واحد من الآحاد فالتقدمات الزمانیۃ کثیرۃ بقدر الآحاد ویوجد مع کل تقدم معیۃ بفرد فلیس التقدم الزمانی منافیا لدوام المقارنۃ بفرد فتفکر **قولہ** وقد اعترض علیہ ای علی الجواب بالوجہ الرابع **قولہ** انما یلزم لو استلزم آہ حاصلہ ان سبق القدیم علی کل فرد یقتضی حدوث کل فرد ولو استلزم حدوث کل فرد حدوث المجموع یکون القدیم سابقا علی المجموع لسبق القدیم علی الحادث فلا یکون للقدیم ح مقارنۃ مع بعض الحوادث والمآل فیتحقق المنافاۃ بین دوام المقارنۃ مع بعض الافراد والسبق علی کل فرد واما الامر لیس کذلک فان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث المجموع فلا یتحقق المنافاۃ المذکورۃ **قولہ** یستلزم حدوث الکل المجموعی آہ قد اجیب عنہ بوجہین آلوجہ الاول ما اوردہ الفاضل الجاپلی من ان تحقق افراد غیر متناہیۃ یستلزم تحقق مجموعات غیر متناہیۃ مرکبۃ من آحاد متناہیۃ علی ما لا یخفی والمراد بالکل المجموعی مجموع ما وظاہر ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما کذلک حدوث کل فرد کل مجموع لا یستلزم حدوث مجموع ما وآورد علیہ بوجہین الوجہ الاول ما اوردہ بعض الافاضل من ان ہذا قیاس مع الفارق فان کل فرد وکل مجموع فرض جزء المجموع وکل فرد بالقیاس الی فرد ما لیس جزءا لہ بان یکون فرد ما مؤتلفا من تلک الافراد بل ہو جزئی لہ وحدوث الاجزاء یستلزم حدوث الکل لدخول الاجزاء فی سنخہ وحدوث الجزئیات لا یستلزم حدوث الکلی لکون الجزئیات خارجۃ عن قوامہ وقیل ان کل مجموع لیس جزء المجموع ما بل مجموع ما کلی والمجموعات افرادہ فحالہ کحال الکلیات والجزئیات نعم ان کل مجموع جزء من المجموع الذی ہو مجموع الافراد الموجودۃ الغیر المتناہیۃ وہذا لیس لفاضل السیالکوٹی فانہ اراد بالمجموع مجموعا ما لا ہذا المجموع والثانی ان ہذا مستبعد من العبارۃ فان الواجب علی المعترض ح ان یقول انما یلزم لو استلزم حدوث کل مجموع حدوث مجموع ما والامر فی العبارۃ ہین والوجہ الثانی انہ اراد المعترض

قولہ وقد اعترض علیہ ای علی الجواب بالوجہ الرابع ۱۲ منہ

بعض الافاضل کریم الدین الفاضل الکھنوی ۱۲ منہ

قولہ وقیل ای قیل الجواب عنہ بالوجہ الرابع ۱۲ منہ

جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكانه توهم ان حدوث
الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد
وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد
وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهياتها فلا يتصور
قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعي

بالحدوث لازمه اعني ثبوت الابتداء وثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء
للكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية كذا اورده الفاضل اللاهوري
وفيه ان الابتداء ليس بلازم للحدوث بل الحدوث لازم للابتداء فلو قال ملزومه لكان
حسنا والامر المتعلق بالعبارة يكون سهلا فلا مضايقة في المسامحة فافهم قوله وكانه توهم آه
بيان لمنشأ غلط المعترض وتوضيحه ان لحدوث المجموع في الواقع انحاء ثلثة الاول
ان لا يكون شئ من آحاده واجزائه موجودا اصلا ثم يوجد جميع اجزائه دفعة واحدة والثاني
ان يحدث المجموع بحدوث اجزائه على سبيل التعاقب الثالث ان يكون بعض الاجزاء
قديما وبعضها حادثا والمعترض توهم ان حدوث المجموع لا يكون الا على النحو الاول لا ريب
في ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع على النحو الاول قوله وهو توهم بعيد لما عرفت
من ان لحدوث المجموع ثلثة انحاء ولا يذهب عليك ان المجموع وان كان لحدوثه انحاء
ثلثة الا ان المعترض اراد به النحو الاول لكونه مفيدا للمجيب بالوجه الرابع فان المجيب
يقول بسبق القديم على جميع الحوادث مرة واحدة فليس هذا التوهم من المعترض بعيدا فتدبر
قوله وقد قدح آه اعلم انه ليس الغرض بهذا الكلام دخلا فيما هو المقصود ههنا من ربط
الحادث بالقديم فان تعاقب الاشخاص يكفي فيه سواء كان النوع قديما اولا بل هو
قدح في قدم النوع مع حدوث الافراد كما يراه الفلاسفة فاورد عليه ان القدح يقتضي ان ينقل قدم
النوع مع حدوث الافراد من الفلاسفة ثم يقدح عليه وليس من دأب المحصلين القدح على المذهب من غير نقله واجيب عنه بان
القول بقدم النوع مع تعاقب الافراد لما اشتهر من الفلاسفة وقد ذكر فيما سلف ايضا وكان ما اورد عليه مناسبا لما ذكر
في هذا الوجه الرابع بنوع ما اورده ههنا اكتفاء بالشهرة والذكر السابق ولا حرج فيه قوله ليس الا في ضمن الافراد

ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان
حدوث كل فرد لاينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي
لايبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبداهة
العقل تحكم بان لافرق بين المتناهي وغير المتناهي

لبطلان وجود الماهية المجردة فليس لها وجود مستقل بدون الافراد قوله ان لايزال فرد
آه هذا تفسير بالملزوم فان قدم النوع عبارة عن ازلية الماهية وازلية الماهية ليس الا استمرارها
في جانب الماضي ولما كان لم يخل جزء من الازل عن فرد من افرادها لزم استمرارها وان كان
لم يستمر فرد معين من افرادها الا ترى ان الفرد مقيد ودوام المقيد لايكفي في دوام المطلق
والا يستلزم ان يوجد المقيد بدون المطلق فيلزم وجود الفرد بدون الكلي بحث فيما قال
الفاضل اللاهوري من ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد
لا وجود للفرد المبهم الا في ضمنها فاذا كان كل فرد حادثا كان فرد ما ايضا حادثا فقضيه اما اولا
فبان حدوث كل فرد لايستلزم حدوث فرد ما على ما مر واما ثانيا فبانه ليس في كلام
الشارح اثر من قدم فرد ما حتى يقدح عليه بان فردا ما حادث بل غرضه اثبات قدم النوع
مع حدوث الافراد وذلك بين لاقدح فيه فان قلت ان كل فرد يكون معدوما
وحكم الافراد يسري الى الطبيعة فيكون الطبيعة معدومة فكيف تكون قديمة وايضا ان
موضوع المهملة القدمائية اعني الطبيعة من حيث هي هي ينتفي بانتفاء فرد ما فيلزم انتفاء
الطبيعة وعدمها والعدم ينافي القدم قلت هذا لايضرنا فان غاية ما لزم من بيانكم اتصاف
الطبيعة بالعدم في ضمن فرد ما وهذا لاينافي قدمها لتحققها بنحو آخر من وجود آخر فلا يلزم
الانتفاء المحض مطلقا حتى ينافي القدم فتفكر قوله وليت شعري اي ليت علمي يكون حاصلا
فلا يقول هذا القول قوله مع ان الورد باق آه قال الفاضل اللاهوري والقول
ببقاء الورد شهرا او شهرين قول ظاهري مبني على العرف بعوان الحقيقة فهذا انتهى وفيه انه لامعنى
الموجود الخارجي للشيء الا ترتب الآثار المطلوبة منه عليه لامرية في ان الورد مدة شهرين او شهر يترتب عليه الآثار المطلوبة
منه فما جهان يكون موجودا مدة كذا بناء على العرف دون الحقيقة سواء علم مراد عباده قوله وبداهة العقل آه

فی مثل هذا الحکم الوجه الخامس من الایراد علی دلیلهم ان برهان التضایف بل غیره
من البراهین کبرهان التطبیق یدل علی بطلان التسلسل فی الامور الموجودة المترتبة

دفع دخل تقریره ان قیاس الماهیة التی افرادها لا تتناهی علی الورد مع الفارق
فان الورد متناه الافراد فیجوز ان یکون تناهی الافراد باقیا مع انعدام کل فرد
ولا کذلک الغیر المتناهی قوله فی مثل هذا الحکم ای البقاء وان کان کل فرد منعدما
قوله الوجه الخامس آه هذا الوجه نقض اجمالی کالوجه الرابع ویحتمل ان یکون معارضة
کما یحتملها الوجه الرابع وقد مر تقریر النقض والمعارضة فتذکره ثم اعلم انه قد ینقض دلیل
الفلاسفة بان ذلک الدلیل مبنی علی ان یکون الحادث معلولا للقدیم مع حادث آخر
وهکذا الی غیر النهایة فیجوز التسلسل فی المتعاقبات وهو جائز ونقول ان هذا محال
لان المبادی الاول قدیمة حاصلة فی الازل وجمیع الحوادث وکذا کل واحد منها
غیر حاصلة فیه فلا بد من حادث متحقق قبلها فلزم کونه داخلا فی الجمیع وهو ظاهر وخارجا
عنه لتحققه قبل کل واحد هف وفیه ان معلولیة الجمیع هو معلولیات اجزائه تفصیلا ولیس
عبارة عن معلولیة واحدة ثابتة للجمیع حتی یلزم للجمیع رابط فتامل قوله یدل علی بطلان
التسلسل آه الحکماء قالوا ان التسلسل انما یمتنع فی امور لها وجود بالفعل مجتمعة کالماضیات الخارجة
من القوة الی الفعل الموجودة فی ازمنتها مجتمعة فی ظرف الواقع ویکون فیها ترتب اما وضعا
کما فی سلسلة المقادیر او طبعا کما فی سلسلة العلل والمعلولات او غیرهما واما الامور الموجودة
الغیر المتناهیة التی لا تجتمع فی الوجود وهی المستقبلات کالحوادث المتعاقبة المستقبلة او التی تجتمع
فیه لکن لیس فیها ترتب کالنفوس الناطقة الانسانیة المفارقة فلیس التسلسل فیها محالا واما المتکلمین
فیحیلون جمیع انواع التسلسل بجریان الادلة علی زعمهم فی کل ما ضبطه وجود فان الزمانیات
عند الحکماء موجودة فی الواقع بالفعل من غیر سبق وتلاحق عند العلیم الخبیر فالمستقبلات مثلا
لم تخرج الی الوجود بالنظر الینا واما بالنظر الی الواقع فقد خرجت عندهم واما التسلسل فی
الاستقبال بمعنی لا تقف عند حد جائز بالاتفاق بین الحکماء والمتکلمین فان کل ما یخرج
من القوة الی الفعل ح فهو متناه فلا ضیر فتفکر قوله فی الامور الموجودة المترتبة انما

سواء كانت مجتمعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافيان في الوجود ضرورة وبيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة

قيد بالترتيب مع ان تلك البراهين تجري في عدم النهاية مطلقا عند المتكلمين مرتبة كانت او لا لان اجراء تلك البراهين في غير المرتبة عند الشارح يكون باعتبار الترتيب فيها ولو كان الترتيب اجمالا كما سيجيء من الشارح من اثبات الترتيب في الامور الغير المتناهية مطلقا والمراد بالموجودة المجتمعة موجودات متمايزة فافهم قوله سلسلة المتضايفين أه المتضايفان هما الوجوديان اللذان لا يجتمعان في زمان في محل من جهة ويكون تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر فهما اما ان يكونا مبدأين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فحقيقيان واما ان يكونا مشتقين وما في حكمها كالاب والابن والعلة والمعلول فمشهوريان قوله متكافيان في الوجود كيف ولا يجوز ولا يمكن ان يوجد فرد من الابوة او العلية بدون فرد من مقابله فلا بد من ان يتساوى المتضايفان في العدد والا لزم وجود واحد منهما بدون الآخر وهو محال فعدم التساوي محال فالمستلزم لعدم التساوي هو عدم التناهي ايضا يكون مستحيلا وما توهم ان الضروري ان يكون لكل مضايف مضايف وهو متحقق ههنا فان المعلول الاخير له علة وهكذا واما تساوي العدد في المتضايفين فمما ليس بضروري فشطط لا تصغ اليه فان قلت ان ابا واحدا قد يكون له ابناء كثيرة فاين المساواة قلت الاضافة تتعدد عند تعدد الاطراف فليس بازاء بنوات ابوة واحدة بل بازاء كل بنوة ابوة ولما تعدد المضايف الحقيقي تعدد المشهوري لكون الاول جزء من الثاني على ما اشتهر عند اهل العربية فالاب باعتبار ابوة لهذا يغاير لنفسه باعتبار ابوة لذلك وما في شرح المواقف من ان تساوي العدد في المتضايفين المشهوريين ليس بواجب فبعيد عن الصواب قوله له مسبوقية بلا سابقية فانه معلول لما هو سابق عليه وليس بعلة لما بعده

له سابقية ومسبوقية فيكافى عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحدة وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب

لانا فرضناه مبدءا فالسلسلة منقطعة من الاٰتى قوله له سابقية ومسبوقية فان كل واحد من تلك الآحاد معلول لما فوقه وعلة لما بعده قوله وهو محال فلا بد من ان يكون السلسلة منتهية ويكون فى المنتهى امر يكون له سابقية دون المسبوقية فيكون هو علة لما بعده لا معلولا لما قبله فتلك العلية تحاذى معلولية المعلول الاخير والمتوسطات كل منها علة ومعلول فيتساوى عدد المتضايفين وقد شكك على هذا البرهان بوجوه الاول ما نقله مرزاجان الشيرازى فى حاشيته على شرح المواقف وتوضيحه ان العلية والمعلولية امران انتزاعيان لا تقرر لهما فى الخارج اصلا واما فى الذهن فلا يتصور لا تناهيهما فيه تفصيلا لان الذهن لا يقدر على تفصيل الامور الغير المتناهية واما التصور الاجمالى للذهن فلا امتياز فيه ولا تعدد وبالجملة لا يتصور لا تناهى العليات والمعلوليات حتى يجرى البرهان فيهما فان اجريت فى موصوفاتهما اى ذات العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة اى حيثية العلية والمعلولية فلا يجرى البرهان لعدم التضايف وان اعتبرتها فيعاد الكلام فان تينك لذاتين امران انتزاعيان ليسا فى الخارج ولا فى الذهن تفصيلا الى لا نهاية واما الاجمالى فليس فيه امتياز على نحو ما مرّ آنفا وفيه ان العلية والمعلولية ليسا امرين اختراعيين بل هما انتزاعيان لهما منشأ اى ذات العلة والمعلول وذوات العلل والمعلولات ذوات متقررة فى حاق الواقع ونفس الامر وتعتبر الاضافة فيها لا بان يكون الاضافة جزء حتى تصير تلك الذوات امورا غير موجودة فى الخارج بل بان يكون الاضافة فى اللحاظ فلو كانت تلك الذوات غير متناهية فنجرى البرهان بان نقول ان ما فوق المعلول الاخير منشأ لانتزاع العلية والمعلولية معا والمعلول الاخير منشأ لانتزاع المعلولية فقط فيلزم زيادة منشأ المعلولية على منشأ العلية عددا والتساوى كما يجب فى العلية والمعلولية يجب فى منشئهما ايضا فتم البرهان فافهم والثانى ان هذا البرهان كما انه جار فى الماضى كذلك هو جار فى المستقبل ايضا لكونهما

واحدا اما اذا کان من الجانبین کما فیما نحن فیه فلا ینفعه هذا الدلیل فان الحوادث کما لا اول لها فی الخارج لا آخر لها فیه فکل ماله مسبوقیة فله سابقیة فلا یظهر الخلف حینئذ

غیر متناهیین فی الوجود التدریجی بلا فرق مع ان عدم تناهی الاستقبال مسلم عند المتکلمین وفیه ان عدم تناهی الاستقبال عند المتکلمین بمعنی لا تقف وغیر المتناهی اللاتقفی متناه حقیقة فان کل ما خرج من القوة الی الفعل متناه ولیس ان غیر المتناهی الاستقبالی یوجد بالفعل ولو علی التدریج فانه مستحیل عند المتکلمین والثالث ان لزوم وجود المعلولیة بدون العلیة لفرض انقطاع السلسلة عن الآتی وهو مستحیل لابدیة العالم عندهم کالجنة والنار وسکانها وتغیر احوالهم کالماکل والمشارب فان المسلمین قاطبة اتفقوا علیه فیکون المعلول الاخیر علة لما بعده فلا اخیر فافهم قوله اما اذا کان من الجانبین آه اعلم اولا ان الفلاسفة قالوا ان الزمان والزمانیات لها وجود بالنظر الینا ووجود بالنظر الی الواقع والحضور عنده تعالی وهذان الوجودان متغایران بالاعتبار ففی الاعتبار الاول تحقق التجدد والتصرم والزمان والزمانیات بهذا الاعتبار غیر مجتمعة والامور الغیر المتناهیة منها وجدت فی جانب الماضی تدریجا وبالنظر الی الاستقبال یکون اللاتناهی بمعنی لا تقف عند حد کما هو عند المتکلمین لا بمعنی اللاتناهی الکمی المتحقق بالفعل فانها بعد لم تخرج الی الفعل اللامتناهی منها وفی الاعتبار الثانی لا تجدد ولا تعاقب فی لا تصرم والزمان والزمانیات باجمعها موجودة معا غیر متناهیة بالفعل من الجانبین وثانیا ان هذا الدلیل فی زعم الشارح الزاما علی الحکماء کاف لابطال الامور الغیر المتناهیة مطلقا سواء کانت باعتبار الوجود الزمانی بالنظر الینا او باعتبار الوجود الواقعی الدهری وسواء کانت مجتمعة او متعاقبة فحاصل التوهم ان هذا الدلیل انما یدل علی بطلان التسلسل فی جانب واحد ای فی الجانب الماضی کما فی الاعتبار الاول واما اذا کان عدم التناهی من الجانبین کما فی الاعتبار الثانی وهو المنظور بالذات للحکماء فلا یجری هذا الدلیل فیه فان کل ماله مسبوقیة فله سابقیة فلا یوجد فی هذه السلسلة مسبوقیة محضة حتی یستخرج بازائها حاشیة محضة فیکافی عدد المتضایفین حینئذ بلا شک فلا یظهر الخلف وحاصل ما قال الشارح فی دفع

وذلک لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة کالمعلول الاخیر فصاعدا یجب ان یکون فیما قبله من الآحاد سابقیة لایکون معها مسبوقیة حتی تیکافی المسبوقیة التی هی فی المبدأ وکذا اذا تنازلنا یجب ان یکون فیما تحت المبدأ مسبوقیة لایکون بازائها سابقیة کما وجدنا فی المبدأ سابقیة لیس معها مسبوقیة لیتکافی عدد السابقیة والمسبوقیة

فی رفع هذا التوهم بقوله وذلک لانا اذا اخذنا آه اجراء هذا البرهان فی الاعتبار الثانی وابطاله ولیس غرض المتوهم ان هذا البرهان لایجری فی الوجود الزمانی بالنظر الینا باعتبار الوجود اللاتقفی الاستقبالی لعدم الاجتماع کما توهمه الفاضل القراباغی واعترض بان التسلسل فی الاستقبال من جانب المعلول انما هو بمعنی لاتقف عند حد لان التسلسل ان وقع فلا حرج لو لم یجر البرهان لان البرهان لابطال التسلسل الواقع وهذا کما قالوا ان فی مقدورات الله تعالی وانقسامات الاجسام والعدد تسلسلا بمعنی لاتقف مع ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد الی الفعل محال ولیس غرض الشارح من قوله وذلک لانا اذا اخذنا آه اجراء هذا البرهان باعتبار الوجود اللاتقفی الاستقبالی الزمانی کیف فان المتکلمین ومنهم الشارح یجوزون التسلسل اللاتقفی علی ما مر فکیف یصح منهم اجراء البراهین فیه وما اجاب به الفاضل العجالسی عن اعتراض الفاضل القراباغی من انه لایضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان عدم انقطاع السلسلة فی الاستقبال کاف ویکفی فی تحقق العلة امکان المعلول فمما لاتصغ الیه الا تری ان تحقق العلة بالفعل مع امکان المعلول یضاد التضایف المقرر فافهم قوله وذلک ای عدم التوهم قوله السلسلة ای الغیر المتناهیة من الجانبین قوله کالمعلول الاخیر آه اورد انه علی تقدیر عدم التناهی من الطرفین لایکون معلول اخیرا واجاب عنه الفاضل اللاهوری بان الکاف بمعنی المثل والمعنی اخذنا واحدا من آحاد السلسلة مماثلا للمعلول الاخیر فی السلسلة المنقطعة المتناهیة من جانب المعلول فی ان یوجد فیه المسبوقیة فقط بلا سابقیة لعدم اعتبار علیته لما تحته فی اللحاظ ویمکن ان یقال ان المراد الاخیر فرضا من حیث عدم الالتفات الی ما تحته قوله یجب ان یکون فیما قبله آه فان مضایف معلولیة المعلول الاخیر هو علیة علته لا علیته

فیلزم انتہاء السلسلۃ فی الجانبین ومن البین ان ہذا البرہان یجری فی الامور المتعاقبۃ
فی الوجود ایضا لان عدد احد المتضایفین لا یزید علی عدد الآخر سواء اجتمعا فی الوجود
او تعاقبا فیہ مثلا لایمکن ان یکون عدد الآباء ازید من البنوات سواء اجتمعا فی الوجود
او تعاقبا فیہ ولذا برہان التطبیق یجری فی الامور

ماتحتہ کما لا یخفی فلا بد من ان یکون فیما فوق المعلول الاخیر علیۃ بلا معلولیۃ والا لزم
ان یکون فیما فوقہ اعداد العلیۃ والمعلولیۃ متساویۃ ویبقی معلولیۃ المعلول الاخیر بلا علیۃ
فاندفع مایقال بما توضیحہ ان ہذا الوجوب لیس فی نفس الامر بل بسبب عدم اللحاظ الی
ماتحت المعلول الاخیر والا ففی الواقع کل ما ہو معلول فہو علۃ کذا قال الفاضل اللاہوری
قولہ فیلزم انتہاء السلسلۃ فی الجانبین اما فی جانب التصاعد فبالواحد الذی فیہ سابقیۃ
فقط ولیس فوقہ علۃ واما فی جانب التنازل فبالواحد الذی فیہ مسبوقیۃ فقط ولیس معہ
علۃ لماتحتہ قولہ ایضا ای کما یجری فی الامور المجتمعۃ فی الوجود قولہ ولذا برہان التطبیق
آہ اعلم ان القوم قد خبطوا فی المراد من التطبیق بین آحاد الجملتین فنلقی علیک ولا انہ
قال المحقق الجونفوری فی الشمس البازغۃ ان المراد من التطبیق لیس الا ما عہد استعمالہ
فی العلوم التعلیمیۃ من ایقاع المحاذاۃ فی الخارج او الوہم بین متجانسین من الکمیات
بالذات او بالعرض انتہی محصلہ وآلآ یذہب علیک انہ لو کان المراد من التطبیق ایقاع المحاذاۃ
فاما ان یکون ایقاع المحاذاۃ فی الخارج او فی الذہن والاول محال لان ایقاع المحاذاۃ
فی الخارج اما بمحو الناقص فی جانب المبدأ او بذبول الزائد فی جانب المبدأ او بتخلخل الناقص
فی جانب المبدأ او بتکاثف الزائد فی ہذا الجانب وعلی ہذہ الصور الاربع فلا ضیر فی مساواۃ
آحاد الجملتین ولا یلزم محذور او بجذب الناقص من طرف عدم التناہی حتی تخلی مکانہ او
بدفع الزائد الی طرف عدم النہایۃ بسبب خلو مکانہ وعلی ہذین التقدیرین یلزم التناہی
ولا فرلعدیم النہایۃ قال السید الباقر فی القبسات انہ لا یصح تحریک اللاتناہی بکلیتہ من
حیزہ والثانی ایضا محال لعدم وجود غیر المتناہی تفصیلا فی الذہن حتی یقع المحاذاۃ بین
الآحاد فیہ واللحاظ الاجمالی لیس بشیء اذ لا امتیاز فیہ ولا تعدد وان قیل انا نفرض ونتوہم

المحاذاة فی الخارج بین الجملتین بالجذب والدفع کما یدل علیه عبارة الفاضل الآقا باغی فی تتمة
الحواشی فنقول هذا فرض محال وقد جوزه استلزام محال محالا وثانیا قال المحمود المحقق الجونفوری
فی الشمس البازغة من ان العقل حاکم حکما کلیا بامکان التطبیق فی الخارج فی زمان متناه
بین کل متجانسین من المقادیر والاعداد المادیة الموجودة فی الخارج المجتمعة المرتبة من
حیث هما کذلک وان کانا غیر متناهیین فغیر محمود فان التطبیق فی الخارج بمعنی ایقاع
المحاذاة فیه بین الغیر المتناهیین محال کما مر فان قلت ان استحالة هذا التطبیق بسبب قابلیة ح
وهو کونهما غیر متناهیین واما المتجانسان الموجودان فی الخارج المرتبان المجتمعان من المقادیر
والاعداد بما هما کذلک فلا ینقبضان عن التطبیق الکذائی قلت هذا لا ینفع فان الکلام
فی تطبیق الغیر المتناهیین وهو محال فتدبر وثانیا انه قال الفاضل الباغنوی ان المراد
بالتطبیق ان یجعل العقل کل واحد معین من آحاد احدی السلسلتین بازاء واحد معین من
آحاد الاخری وانا یذهب علیک انه لا یقدر العقل علی ان یجعل الجزء الاول من السلسلة
الصغری المقابل للجزء الثانی من السلسلة الکبری مقابلا للجزء الاول من السلسلة الکبری
وهکذا الا فی الذهن اذ لا قدرة له علی تصور الآحاد تفصیلا واللحاظ الاجمالی لا یکفی لعدم
الامتیاز فیه ومجرد الفرض فرض محال علی ما مر ولا فی الخارج فانه لا تاثیر لجعل العقل فی الخارج
ثم العجب من الفاضل الهردی انه مع تصریحه بان التطبیق تطبیق عقلی اجمالی یقول اذا کانت
الآحاد مرتبة فی الخارج وفرضنا الانطباق بین المبدأین والاوساط متسقة منتظمة فلا یظهر
الزیادة لا فی المبدأ ولا فی الوسط بل تنتقل الی طرف اللاتناهی ولعمری ان التطبیق لو کان
فی الخارج ینفع فیه الترتب الخارجی ولما کان التطبیق فی الذهن بمجرد حکمه بان آحاد احدی
السلسلتین بازاء آحاد الاخری فلا ینفع الترتب الخارجی فان هذا الحکم الاجمالی یتصور فی
الآحاد والغیر المرتبة ایضا وثالثا ما هو الحق المراد فنقول اذا فرضت الجملتان غیر متناهیتین
مرتبتین فی الخارج ففی کل واحدة منها اول وثان وثالث وهکذا الی عدیم النهایة فالاول
من الجملة الاولی بازاء الاول من الجملة الثانیة یعنی انه کما ان فی الاولی ولا فی الخارج
کذلک فی الثانیة اول فی الخارج وهکذا الثانی من الاولی بازاء الثانی من الثانیة وهکذا فالانطباق بین آحاد

الجملتين متحقق فی الواقع لیس موقوفا علی جعلنا وفرضنا سواء علمناه اولم نعلمه والمراد من التطبیق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامری لا غیر ولا شک فی کون احاد احدی الجملتین المفروضتین زائدة علی الاخری فی نفس الامر فالمساواة باطلة فاذا طبقنا الاحاد ای لاحظنا الانطباق النفس الامری فالزیادة لیست فی المبدء ولا فی الاوساط بل فی طرف غیر متناه والزیادة تکون بعد الانصرام فیحکم بالتناهی الا تری ان جملة اذا کانت مرکبة من عشرة اجزاء مرتبة وجملة اخری من احد عشر فلو فرض ان اول الجملة الصغری مقابل لثانی الجملة الکبری فالزیادة فی بادی الامر فی المبدء لکن لیس الامر کذلک فان فی المبدء یکون الاول مقابلا للاول وان لیس بینهما محاذاة مکانیة فاذا طبقنا الاحاد ولاحظنا انطباقها النفس الامری فلیس الزیادة فی المبدء ولا فی الاوساط فان فی کل واحدة من الجملتین اولا وثانیا وثالثا وهکذا الی عشرة فیظهر الزیادة بعد العشرة ای بعد انصرام احاد الجملة الصغری وهذا فی الواقع بلا صنع منا فقس علیه حال الغیر المتناهی المرتب فیظهر الزیادة فیبقی جانب طرف غیر متناه فیلزم الانصرام ورابعا ان هذا البرهان حین ارادة التطبیق علی طبق ما مر آنفا یجری فی المجردات ایضا لوجود تعیین المراتب فیها وهو یکفی بجریان البرهان فان التطبیق المراد لا یقتضی کون احاد الجملتین ذوات وضع ومادة وکلام الشیخ فی طبعیات النجاة یدل علی انه ما خص هذا البرهان بالمادیات حیث قال بعد بیان هذا البرهان ان هذا الخلف لازم ان اجتمعت الاحاد وترتبت فما فی الشمس البازغة من ان هذا البرهان انما یجری فی المادیات وقد ایده صاحبها بالنقل عن الشیخ فمع قطع النظر عن طلب تصحیح النقل هو مما لا ینبغی ان یلتفت الیه وخامسا ما هو القدح فیه وهو ان مدار جریان التطبیق علی وجود سلسلتین غیر متناهیتین ولو التزم احد انه یجد سلسلة واحدة غیر متناهیة فلا یجری هذا البرهان فان التطبیق لا بد له من امرین فان قلت سبحان الله العلی انه یکفی سلسلة واحدة فانا نفرز منها سلسلة اخری بنقصان واحد ونجری البرهان قلت ان الکبری بعد الافراز اما ان لم تبق علی ما کانت فعدمت فلیست الا السلسلة الواحدة فاین التطبیق وان بقیت علی ما کانت فالکبری واقعیة والصغری فرضیة مستحیلة فبدء

٥٠ ای مولانا محمد حسن السنبهلی الکنوی قدس سره ١٣٠٥

المتعاقبة فی الوجود لان التطبیق فی الوہم لا یقتضے الاجتماع فی الوجود الخارجی بل العقل بمعونة الوہم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الی غیر النہایة وجملة اخری غیر متناہیة من الحادث الذی قبل مبدأ الجملة الاولے او بعدہ وتوہم انطباق مبدأ الجملة الاولی علی مبدأ الجملة الثانیة ینطبق سائر احاد الاولی علی سائر احاد الثانیة ونسوق الکلام الخ فان کان تجویزہم التسلسل فی الامور المتعاقبة بعدم جریان الدلیل بناء علی امتناع التطبیق فیہا فقد ظہر فسادہ وان کان ذلک لان السلسلة

قولہ لان التطبیق فی الوہم آہ انت لا یذہب علیک ان ہذا الکلام مع سیاقہ نظاہرہ نص علی ان التطبیق امر وہمی وان بسبب تطبیق مبدأ احدی الجملتین علی مبدأ الجملة الاخری ینطبق احاد احدہما علی احاد الاخری وما کان بین الاحاد انطباق قبل تطبیقنا وہذا مخالف للتحقیق السابق فان الذہن لا یقدر علی تصور الامور الغیر المتناہیة تفصیلا حتی یجری عمل الوہم فیہا والعلم الاجمالی لا یکفی اذ لیس فیہ تعدد ولا امتیاز ولیس فی قدرة الوہم تحصیل الانطباق بین الاحاد فی الخارج الا تری انا لو توہمنا الانطباق فی الامرین الغیر المطابقین فلا یصیران مطابقین بمجرد اعمال الوہم والامر فی تاویل العبارة ہین فعلیک التدرب قولہ بل العقل بمعونة الوہم آہ فان قلت ان الوہم قوة فی الدماغ کلہ الا ان الاخص بہا ہو آخر التجویف الاوسط من الدماغ یدرک بہا المعانی الجزئیة التی لا تدرک بالحواس الظاہرة الموجودة فی المحسوسات وبرہان التطبیق یجری فی المحسوسات بالحواس الظاہرة والمحسوسات بالحواس الباطنة بل فی المجردات عن المادة ایضا علی رای الش وقد مر فالتخصیص بالوہم لیس بسدید قلت ان المراد بالوہم القوة الحسیة مطلقا والحوادث لا تکون الا جسمانا او جسمانیات وادراکہا بمعونة القوة الحسیة ہذا ما قیل فتفکر قولہ ونسوق الکلام آہ علی ما مر منا تقریرہ فتذکرہ قولہ فان کان تجویزہم ای تجویز الحکماء والغرض من ہذا الکلام بیان فساد قول الحکماء من ان البراہین غیر جاریة فی المتعاقبات والتسلسل فیہا جائز قولہ بناء آہ دلیل لعدم جریان الدلیل قولہ فقد ظہر فسادہ من ان التطبیق یحصل فی الامور المتعاقبة ایضا قولہ وان کان ذلک ای تجویزہم التسلسل فی الامور المتعاقبة

الغیر المتناہیۃ غیر موجودۃ ہناک فالدلیل وان کان جاریا فیہ لکن المدعی غیر متخلف عنہ لان السلسلۃ الغیر المتناہیۃ غیر موجودۃ ہناک ولیس المدعی الا امتناع السلسلۃ الموجودۃ الغیر المتناہیۃ ولما لم یجتمع الآحاد لا یکون السلسلۃ الغیر المتناہیۃ موجودۃ فیرد علیہ ان مقتضی الدلیل عدم وجودہا اصلا لا علی سبیل الاجتماع ولا علی سبیل التعاقب والسلسلۃ الغیر المتناہیۃ المفروضۃ ہہنا وان لم تکن موجودۃ مجتمعۃ فہی موجودۃ متعاقبۃ فان جمیع الحوادث موجودۃ فی جمیع الازمنۃ بمعنی ان کل واحد من آحادہا موجود فی جزء من تلک الازمنۃ

قولہ فالدلیل وان کان آہ یعنی ان البرہان وان کان جاریا فی الامور الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ الا ان المدعی وہو عدم وجود السلسلۃ الغیر المتناہیۃ غیر متخلف فان السلسلۃ الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ غیر موجودۃ لان الموجود منہا لیس الا واحدا فی کل زمان قولہ فیرد علیہ آہ حاصلہ ان المدعی ہو عدم وجود السلسلۃ الغیر المتناہیۃ مطلقا سواء کان فی آن او فی زمان واحد او فی ازمنۃ متعاقبۃ بل فی الدہر ایضا وہو متخلف عن البرہان فی الامور الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ ولیس المدعی عدم وجود السلسلۃ الغیر المتناہیۃ المجتمعۃ حتی یقال انہ غیر متخلف عن البرہان فی الامور الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ قولہ المفروضۃ ہہنا ای الحوادث المتعاقبۃ قولہ فان جمیع الحوادث موجودۃ آہ نلقی علیک ان لوجود الشیء وحدوثہ فی الزمان وطرفہ انحاء علی ما فی الشمس البازغۃ وغیرہا الاول حدوثہ ووجودہ فی الآن فقط دفعۃ سواء لم یبق کمماسۃ الخط المفروض حرکتہ لنقطۃ من الخط الآخر الثابت او یبقی زمانا بعد ما حدث فی آن کالصورۃ الکائنۃ وکمماسۃ الخط المفروض حرکتہ لنقطۃ من الخط الآخر تنقطع الحرکۃ عند مماستہا والثانی وجودہ وحدوثہ فی الزمان فقط تدریجا سواء کان علی وجہ التصرم والانقضاء کما یکون وجودہ فی الزمان علی سبیل الانطباق علیہ یکون ہو منقسما بانقسام الزمان کالحرکۃ القطعیۃ فی قدر معین من الزمان کالیوم مثلا فلیست ہی فی آن ہو طرف زمان وجودہا ولا فی آن یفرض فی زمان وجودہا بل مجموعہا فی مجموع زمان وجدت فیہ واجزاؤہا فی اجزائہ فالہا

في اوله واوسطها في اوسطه وآخرها في آخره وليس مجموعها في جزء من ذلك الزمان
اصلا وان شئت زيادة الايضاح فتخيل جبلا ممتدا في الف ذراع من المسافة فمجموع ذلك
الجبل في مجموع تلك المسافة وكل جزء منه كذراع ذراع مثلا في ذراع ذراع من المسافة وليس
مجموع الجبل في ذراع من المسافة مثلا ولا فرق في هذه الصورة والحركة القطعية الا ان
الظرف والمظروف ههنا قارا الذات وهناك غير قاري الذات وهو لا يضر مرامنا من
ان المجموع في المجموع وجزأه في جزئه فوجود المجموع في المجموع بدون ان يكون في جزء منه
ايضا نحو من الوجود اولا على وجه التصرم والتقضي بل يكون حدوثه في قدر معين من
الزمان يسيرا يسيرا اي يجتمع الجزء اللاحق مع السابق فيجاز ان يبقى بعد تمام الحدوث كقدر
معين من الزاوية حصل من افتراق خطين منطبق احدهما على الآخر تحرك احدهما من طرف
مع ثبات الطرف الآخر ولا يجوز ان يكون له اول آن ابتدأ فيه الحدوث لانه بالحركة و
الحركة لا توجد في الآن والثالث وجوده وحدوثه لا دفعة في آن ولا تدريجا في زمان
كالحركة التوسطية فانه ليس حدوثها في آخر آن السكون على المبدأ اذ هي حالة للمتحرك بين
المبدأ والمنتهى اذا كانت متناهية على ما مر ولا في آن الوصول الى المنتهى بل حدوثها
في زمان محاط بهذين الآنين فهي موجودة بتمامها في ذلك الزمان غير منطبقة عليه و
الا لكانت متدرجة وفي كل آن او جزء يفرض في هذا الزمان لو كان لها اول آن لحدوثها
لكان ذلك الآن مبدأ هذا الزمان وليس في هذا الزمان اول آن والا لكان ذلك
الآن متاليا لآخر آن السكون وتتالي الآنات باطل عندهم واذا وعيت ما القيت
عليك فاعلم ان ما قال الفاضل الجائسي لا وجود لمجموع الامور المتعاقبة لا في مجموع
الزمان ولا في جزء منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود
جزئه الاخير وعند وجود جزئه الاخير قد انقضى بعض اجزاء ذلك المجموع لان المفروض
التعاقب بين اجزائه وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فثبت عدم وجود ذلك المجموع
في مجموع الزمان واما عدم وجوده في جزء من الزمان فلانتفاء بقية الاجزاء في ذلك
الجزء فان قلت المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود

والوجود ثم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب

البتة فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد منها فالصغرى ممنوعة اذ المجموع ليس واحدا واحدا منها وان اراد كل واحد في احدهما والمجموع في الاخرى فتكرر الاوسط ممنوع وان اراد مجموع الاجزاء فيهما فيلزم المصادرة اذ الكبرى عين النتيجة انتهى لا ينبغي ان يصغى اليه فان قوله قد انقضى بعض اجزاء ذلك المجموع لان المفروض التعاقب بين اجزائه ان اراد به انه انقضى بعض اجزائه في مجموع الزمان اي تمامه ان وجد في بعض منه فهذا مسلم لكنه لا ينافي ما عناه الشارح من ان المراد من وجود المجموع في جميع الزمان ان كل واحد من احاده موجود في جزء من الزمان كما نص عليه بقوله يعني ان آه وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره حتى يتكلم عليه والجواب عن لزوم المصادرة ان المدعى وهو وجود المجموع في جميع الزمان بديهي والمذكور تنبيه وليست الا حتى يخدشه المصادرة ومثل هذا شائع الا ترى انهم يقولون البيت موجود لانه عبارة عن مجموع الجدران والسقف ومجموع الجدران والسقف موجود فالبيت موجود فتفكر قوله او على سبيل التعاقب قال الامام في نهاية العقول كنت متفكرا اربعين سنة في جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة وبعد الاربعين ظهر لي انه جار فيها ويرد ههنا امور الاول ما قيل من انه في صورة التعاقب لا يعرض للموجود والمعدوم كثرة حتى يوصف بالتناهي وعدمه ويجري البرهان وفيه ان الفلاسفة قالوا ان الزمان والحركة في جانب الماضي غير متناهيين مع انهما متعاقبان فتفكر والثاني ان الشئ لما لم يجتمع لحادة فاين تحقق الشئ حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي ويجري البرهان وفيه قد عرفت من وجود مجموع الامور المتعاقبة فتذكره وقد اجيب عنه بان الامور المتعاقبة في الوجود الخارجي يلاحظها العقل بوجه اجمالي على سبيل الاجتماع في الوهم وبهذا الاعتبار يعرض لها العدد الغير المتناهي وينتزع منها وفيه ان الوجود الاجمالي لا كثرة فيه لا تعدد فضلا عن عدم التناهي على ما مر فتذكره والثالث ما افاده جد جدي انار الله برهانه

له القائل الفاضل التبريزي ۱۲

له المجيب الفاضل الكابلي ۱۲ منه رح

له استاذ العلام كمال الملة والدين قدس سره ۱۲ منه رح

بقوله والظاهر عند العقل انه لا فرق بين المتعاقبات الخارجية اذا قطع النظر عن حديث
الوجود الدهري وبين اللامتناهي للاتقفي كالعدد واجزاء الجسم ومقدورات اسد تعم
لان ما بالفعل متناه في الصورتين ولا وقوف في كل الى حد لا يمكن بعده فالمتعاقبات
الزمانية مع قطع النظر عن الدهر وان كانت موجودات زمانية في حكم العدد انتهى و
الرابع ما اورده الفاضل الباغنوي رح من ان الامتياز بين الاحاد بالترتب التقدم
والتاخر اي ترتب كان زمانيا او طبعيا او غيرهما ضروري في برهان التطبيق لتوقف
التطبيق عليه وهذا الامتياز والترتب في الامور المتعاقبة اما بالتقدم والتاخر زمانا
او طبعا مثلا واياما كان فالتقدم والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما لا ذهنا ولا خارجا
بدون الآخر ولا يمكن ههنا ان تحقق التقدم والتاخر في شيء من الازمنة في نفس الامر
لان المتقدم مثلا كان امس والمتاخر تحقق اليوم فان تحقق الاضافتان امس ففي
الخارج لزم تحقق التاخر بدون المتاخر وان تحققا اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم
وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم لزم الانفكاك وان تحققا في الذهن فالذهن
لا يقدر على تفصيلها وليس التقدم والتاخر من الصفات التي لا يقتضي الاتصاف بها
وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل الامكان فان امكان الحوادث ازلي حتى
يجوز ان يكون تقدمات المتقدمات وتاخرات المتاخرات كلها في زمان واحد مع
عدم المتقدمات والمتاخرات مثل امكانات الحوادث فانها ازلية وليست موصوفاتها
ازلية وبالجملة لما ليس التقدم والتاخر في المتعاقبة فكيف يجري البرهان فيها وقد يدفع هذا
اما اولا فبما قيل من ان هذا التقرير يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مع
ان تقدمها ضروري وفيه ان الفاضل الباغنوي لعله يلتزم ان اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم
والتاخر في الذهن ومقصوده ان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية تفصيلا
حتى يجري البرهان ولا منع في الملاحظة الاجمالية واما ثانيا فبما قال الفاضل اللاله آبادي
من انه قد تحقق في الاحاد بحسب الخارج وصف بسببه تتصف في الذهن بالتقدم والتاخر
فامتيازات تلك الاحاد بهذا الطريق كاف لجريان البرهان وان لم يكن الاتصاف بهما

بل الوجود عندهم فرد آخر منسوب الی الدهر فانهم یقولون ان المبادی العالیة موجودة
فی الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود فی الزمان علی سبیل التعاقب نحو من
الوجود الخارجی فاخراجه من الوجود الخارجی تحکم

فی الخارج فیقال کما ان فی احدهما اشیاء یثبت لهما بسببها فی العقل الاولیة والثانویة
وہکذا کذلک فی الاخری انتہی فتدبر قوله بل للوجود عندهم آہ لا بد ہہنا من تفصیل
ما تطلع علیک فاعلم اولا ان الزمان عند الحکماء کم غیر قار بالذات مقدار للحرکة موجود فی الخارج
معروض للتقدم والتاخر بالذات وما عداه معروضها بواسطة فالمتغیرات من حیث ہی متغیرات
تکون فی الزمان وما به النسبة بین المتغیرات من حیث ہی متغیرات ہو الزمان فنسبة
موجود زمانی الی سائر الموجودات الزمانیة نسبة متقدرة امتدادیة تختلف بحسبها حال
ذلک الموجود فی الوجود بالقیاس الی تلک الموجودات بالمعیة واللامعیة فہو مع البعض
منها لا مع سائرها لا بعض لا مع الجملة لکون ظرفها امتدادا غیر قار کذا فی الایماضات
وان الدہر والسرمد عندہم عبارتان عن حاق الواقع المحیط بالامور الثابتة والمتغیرة
وان لم تکن مع حیثیة التغیر فانه لا تغیر فی الواقع بل فیه ثبات بحت فما ہو موجود فیه
موجود دائما وما ہو معدوم عنه معدوم دائما ولیس فیه تقدم وتاخر ونقض وتصرم وتوارد
وہی ادینی وتجدد وحدوث فامر التقدم والتاخر والتصرم والتجدد وغیرہا مقصور
علی الزمان والدہر وعاء الزمان لکون الدہر محیط بالزمان کذا قال الشیخ
فی النجاة ولیس فی وعاء الدہر بطلان یطرأ علی التقرر بل الموجودات الدہریة تبقی بقاء
دہریا فاضنة الحاصل ایاہا علی الثبات وانما طریان العدم بعد الوجود فی الزمان لکنه
لیس طاریا بحسب الواقع فان طرو العدم فی الواقع انما یصح بارتفاع جمیع انحاء الوجود
والوجود فی زمان الوجود لا یرتفع عن زمانه والا اقترن النقیضان بل ہو ثابت فی الواقع
ابدا متخصصا بذلک الزمان وارتفاعه عن الزمان البعد غیر معقول اذ لم یکن الوجود متحققا
فیه فاذن طرو العدم ہناک لیس الا انقطاع استمرار الوجود لا انقطاع فیضانه عن الجاعل
لا لارتفاع ما قد فاض کذا فی الایماضات فنسبة الامور الثابتة الی الامور المتغیرة

لا من حيث انها متغيرة من جهة شركتها في محض الوقوع في حاق الواقع فالنسبة بينها
هو الواقع ولا فرق بين الدهر والسرمد الا بالاعتبار فانه اذا قيست الامور الثابتة
من حيث انها ثابتة الى المتغيرة لا من حيث انها متغيرة فنسبة المعية بينها تسمى دهرا
وما به النسبة وهو الواقع يسمى دهرا واذا قيست الثابتات بعضها الى بعض فنسبة معيتها
تسمى سرمدية وما به النسبة وهو الواقع ايضا بدون ان يلاحظ كونه ظرفا للامور المتغيرة
يسمى سرمدا والنسبة السرمدية اعلى من النسبة الدهرية فان المنسوب اليه في النسبة
الدهرية متغير وفي النسبة السرمدية متعال عن التجدد والتغير وقد يطلق الدهرية على نسبة
الثابت الى المتغير او الى الثابت فح يكون النسبة السرمدية صنفا من الدهرية كذا
في الشمس البازغة واذ قد وعيت ما تلونا عليك فاعلم ان ما قال بعضهم من ان نسبة
المتغير الى المتغير زمان كما نقله الشارح في رسالة اثبات الحدوث والامام الرازي
في المحصل وما قال السيد الباقر في بعض كتبه تبعا لما قال الفارابي في التعليقات ان الدهر
هو نسبة الموجود الثابت الى الموجودات المتغيرة والسرمد هو نسبة الموجود الثابت
الى الموجود الثابت يخالف ما تقرر عند المحققين من ان الزمان كم والدهر والسرمد
عبارتان عن نفس الواقع على ما مر فكيف يكون الزمان والدهر والسرمد عبارة عن النسبة
التي هي من مقولة الاضافة فاما ان يقال ان هذين القولين غلطان او يا ول ان
بان المراد بالنسبة ما به النسبة او يقال ان للالفاظ الثلثة معنيين اصطلاحا ولا مشاحة
فيه وثانيا انهم قد جوا على الوجود الدهري والمعية الدهرية بوجوه منها ان العقول العالية
على الزمان بل يصدقون بان الشئ ابيض وان الشئ اسود معا او على التعاقب
فعلى الاول يتصفون بالجهل فانهم حكموا بالحكمين مرة والواقع لا يقبل لا احدهما وعلى
الثاني لزم التعاقب ومنها ان الزمان لما كان قارا موجودا مرة واحدة في الواقع
والدهر فلا تدريج فيه في نفس الامر فما الذي اوجب لنا ان اعتقدناه موجودا شيئا فشيئا
على سبيل التدريج فليس اعتقادنا له متدرجا الاجزاء فاد منها انه ان اردتم انه لا تجدد هناك
بالنسبة الى ذاته تم فهو مسلم لكنه لا يقدح في ان يكون التجدد هناك بالنسبة الى حوادث

بان وجد بعض الحوادث فصار حاضرا عند الواجب معه ثم العدم فصار غائبا عنه وغير
مجامع معه فان قلت انه يلزم ح ان يكون الواجب بالفعل مع بعض و بالقوة مع آخر
مع ان الواجب لا تغير فيه قلت انه لا تغير في ذاته تعـ وصفاته الحقيقية واما في الاضافيات
المحضة فلا يمتنع التغير فالقوة والفعل انما جاءا من جانب تغير الحوادث لا من قبل تغير
في ذاته تعالى وصفاته الحقيقية وان اردتم انه لا تجدد ههناك بالنسبة اليه تعـ اصلا
فلا دليل عليه ولا بطال المعية الدهرية بيانات اخرى ذكرنا بعضها في حاشيتنا المسماة
بالقول الاسلم لحل شرح السلم ان شئت فارجع اليها وحش المحقق ما شمر الذيل لابطال المعية
الدهرية بل شاجر مع الحكماء حيث يدل على المشاجرة قوله عندهم و قوله ينسبونه وتوجه
الى ابطال اللازم من المعية الدهرية وهو اجتماع الامور الغير المتناهية مع ترتب ما بين
بطلان اللازم يلزم بطلان الملزوم وثالثا ان مقصود المحش من هذا القول ان المتعاقبات
الزمانية متعاقبات بالنظر الى الزمان وسلمنا ان التعاقب مانع عن جريان البرهان
لكنها مجتمعات مجتمعة في الدهر كما هو مشربكم فيجري فيها البرهان نظرا الى هذا الوجود الدهري و
رابعا انه يرد على هذا امور منها ان الموجودات الدهرية لا ترتب فيها اذ لا تجدد ولا تعاقب
فيها على ما مر فكيف يجري فيها برهان التطبيق باعتبار الوجود الدهري ويجاب عنه بوجهين
الاول ان الترتب ليس منحصرا في التعاقب الزماني بل يكون الترتب في الدهر بالعلية
او بالوضع او باللزوم او غير ذلك يجري فيها البرهان نظرا الى الوجود الدهري والثاني
ما افاده استاذ استاذي الوجدي معدن العلوم العقلية والنقلية انار الله برهانه من ان
تلك الموجودات الدهرية وان لم توصف بالتعاقب في الدهر لكنها توصف في الدهر بالتعاقب
الزماني بان هذا مقدم على ذلك مانا وهكذا فهذا القدر من الامتياز والتعاقب في الدهر
يكفي بجريان البرهان ومنها ما في الشمس البازغة من انه لو كفى الاجتماع في الدهر لنتقض
البرهان على تناهيها في الابد لوجود المستقبلات والماضيات كلها مجتمعة في الدهر وهذا كما يخالف
اصول الفلسفة يضاد قوانين الملة لاتفاق المليين على ابدية العالم ولا يبعد ان يقال ان
المتكلمين ليسوا بقائلين بالاجتماع الدهري اصلا حتى يضاد قوانينهم بل الوجود عندهم هو وجود

ع ای مولانا محمد علی قدس سره ۱۲ منه

زمانی فالحوادث الماضیة عندهم متناهیة والمستقبلة غیر متناهیة بمعنے لاتقف عند حدو
غیر المتناهی اللاتقفی نوع من المتناهی اذ الموجود لیس لامتناهیا الا انه لایقف علی حدلا
یتجاوزه فتفکر وخائشا ان الحکما رلوجوزوا التسلسل فی المتعاقبات بناء علی ان هذا البرهان
وان کان یجری فی المتعاقبات الا ان المدعی غیر متخلف عن البرهان لعدم وجود السلسلة
الغیر المتناهیة المتعاقبة فاورد علیهم الشارح ایرادین آه الاول ان المدعی متخلف فان
البرهان یقتضی عدم وجود السلسلة الغیر المتناهیة مطلقا وههنا المتعاقبات موجودة فی
مجموع الازمنة علی وجه التعاقب وهذا نحو من الوجود الخارجی والیه اشار الشارح بقوله فیرد
علیه الی قوله بل للوجود عندهم آه والثانی ان المتعاقبات مجتمعات فی الدهر فیجری البرهان
فیها بهذا الاعتبار مع قطع النظر عن التعاقب ووجود المتعاقبات فی مجموع الازمنة
والیه اشار الشارح بقوله بل للوجود عندهم الی قوله فالوجود فی الزمان آه وهذا القول
من تتمة الایراد الاول والایراد الثانی وقع فی البین تقریبا قال الشارح فی رسالة
اثبات الواجب اما اشتراط الاجتماع فی الوجود فقد یقال ان السلسلة الغیر المتناهیة
من الامور الغیر المجتمعة فی الوجود غیر موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها فی الوجود والبرهان
انما یدل علی عدم وجودها فلا منافاة بینها وبین مقتضی البرهان فیشترط الاجتماع وقد
قیل انها قد ضبطها وجود خارجی فیجری فیه التطبیق وقد یقال لانسلم ان السلسلة الغیر المتناهیة
منها غیر موجودة غایة الامر انها لیست موجودة فی زمان واحد لکنها موجودة فی جمیع الازمنة
المتعاقبة التی هی ازمنة وجود جزء جزء انتهی ولایخفی علی من له ادنی مساس انه یجب حمل
قول الشارح وقد یقال لانم آه علی الایراد الاول المذکور ههنا لا علی الایراد الثانی المذکور
ههنا کیف فانه لامناسبة لذکر عدم وجود السلسلة المتعاقبة فی زمان واحد بل فی جمیع
الازمنة بالوجود الدهری وح فیجب حمل قول الشارح وقد قیل انها آه علی الایراد الثانی
المذکور ههنا دفعا للزوم التکرار وما فهم الفاضل القراباغی من ان قول الشارح
وقد قیل انها آه اشارة الی الاعتراض الاول المذکور ههنا ای الوجود التعاقبی وقوله وقد یقال
لانم آه اشارة الی الایراد الثانی المذکور ههنا ای الوجود الدهری فبعید عن ذی الفهوم فافهم

ثم لا یخفی انا اذا سلم جریان التطبیق فالمحذور الذی یظهر منه ہو اما الانتہاء علی تقدیر عدم الانتہاء او مساواۃ الجزء للکل وہذان المحذوران بجریان فی صورۃ التعاقب فان العدد الذی یساوی جزءه الکل مستحیل فی نفس الامر بمعنی انه یستحیل عروضه لشئ من الاشیاء فی نفس الامر سواء کان احاد مجتمعة او غیر مجتمعة فان البداہة حاکمة بان طبیعة العدد بل الکم مطلقا تابی عن قبول مساواۃ جزئه لکله فلیتامل

قوله ثم لا یخفی آه نقض علیک اولا انه دفع ما یتوہم من ان تجویز التسلسل فی المتعاقبات الغیر المتناہیة لیس لامتناع التطبیق ولا لعدم الوجود بل لان المحذور اللازم من برہان التطبیق وہو تناہی السلسلة علی تقدیر عدم تناہیہا او مساواۃ الجزء للکل ای الناقصة للزائدة غیر لازم فی المتعاقبات اذ لیس فی الخارج ہہنا فی زمان ما الا متناہ فلا یلزم تناہی غیر المتناہی ولا مساواۃ الناقصة للزائدة وثانیا ان حمل ہذا القول علی دفع ما یتوہم کما قررناه اعلی واظہر کما یقتضیه السیاق وسلاسة الکلام وما فی الحاشیة الکمالیة الظاہر انه تتمة الاول فما فیه اختلاج فافہم قوله وہذان المحذوران آه قال الفاضل[1] اللاہوری الظاہر ان یقول وہذا المحذور فلا بد من ان یقال ہذان المحذوران بجریان علی سبیل التردید فی صورۃ التعاقب قوله مستحیل فی نفس الامر آه فاذا کان مستحیلا فی نفس الامر فثبت تناہی ما فرض کونه غیر متناه وہو المطلوب قوله بمعنی انه یستحیل آه ای لا بمعنی ان ذلک العدد الذی یساوی جزءه الکل یستحیل باعتبار وجوده فی نفسه اذ لا وجود للعدد فی نفس الامر منفکا عن المعدودات قوله بل الکم مطلقا ای سواء کان منفصلا کالعدد او متصلا قارا کالخط والسطح والجسم التعلیمی او غیر قار کالزمان قوله تابی آه لان الکم مطلقا یقتضی القسمة لذاته الی اجزاء وبازدیادها یزداد وبانتقاصها ینتقص فکیف یکون الکل مساویا لجزئه وما قیل[2] من ان الکل اعظم من الجزء مسلم فی المتناہی واما فی غیر المتناہی فلا فبعید عن الصواب الا تری ان فی الکل مرتبة لا یکون بحذائها مرتبة فی الجزء سواء کان فی المتناہی او غیر المتناہی فان عدم التناہی لا یبطل حقیقة الکل والجزء فتعرف قوله فلیتامل[3] اشارۃ الی منع لزوم المساواۃ علی

[1] ای عبد الحکیم ۱۲۹۰ منه

[2] الفاضل القاضی محمد مبارک ۱۲۹۰ منه

[3] الفاضل الجامی السید الباقر ۱۲۹۰ منه

واعلم ان الفلاسفة شرطوا فی بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول

تقدیر ان یکون بازاء کل واحد من الزائد واحد من الناقص فان الغیر المتناہی یقتضی لذاتہ ان لایقف فی التطابق اصلا سواء کان مع الزائد او مع غیرہ والا لم یکن غیر متناہ الا تری ان جنب الشہور اکثر من السنین مع ان السنین لاتقف فی التطبیق مع الشہور انتہی وکلا یذہب علیک انہ لو وقع بازاء کل واحد من الزائد واحد من الناقص فاین یبقی الزیادۃ حتی یمنع المساواۃ بل یشمل کل منہما علی ما یشمل علیہ الآخر وما قال ذلک الفاضل بعید ہذہ العبارۃ من ان التطابق بین اتحاد لایستلزم لاشتمال کل منہما علی ما یشتمل علیہ الآخر فہو مضحکۃ العقلاء وما ذکرہ من السند بقولہ الا تری آہ فاتمع ان المستقبلات غیر متناہیۃ عند المتکلمین بمعنی لا تقف عند حد فلیس فی المستقبل شہور وسنون غیر متناہیۃ بالفعل وکلامنا فیہ واما الماضی فہو متناہ عند المتکلمین نعم ہو غیر متناہ عند الحکماء والمتکلمون یجریون فیہ البرہان کما نص علیہ الشارح من مبدا المبحث والحق ان قول الشارح فلیتامل لیس ایماء الی قدح ومنع بل ہو ایماء الی دقۃ المقام وغموضہ قال بعض تلامذۃ الشارح قد سمعت من حضرۃ الاستاذ قدس سرہ انی انا اذا قلت فلیتامل فیہ کان اشارۃ الی شئی ما یتوجہ علی ما ذکرناہ او لا بخلاف قولی فلیتامل فانہ لیس اشارۃ الا الی مجرد الدقۃ ونوع من الخفاء انتہی فالتعرض بلفظ فیہ مدار القدح علی ما اصطلح علیہ الشارح ویؤیدہ ما افادہ المولی المحقق الرئیس المدقق افاض اللہ فیوضہ علینا الظاہر ان الامر بالتامل مع کلمۃ فیہ اشارۃ الی ان فی الکلام شبہۃ وبدونہا للاشارۃ الی ان فی الکلام تدقیقا فان اثبات جریان التطبیق فی المتعاقبات معتمد الشارح وبہ قصد اثبات الحدوث فتوجیہ الامر بالتامل بابداء الشبہۃ توجیہ بما لا یرضی بہ قائلہ انتہی کلامہ الشریف ولعلک تتفطن من ہذا التفصیل ان ما قیل آہ ان فلیتامل لم یعلم حالہ بل الظاہر انہ للاعتراض کما ہو الشائع فی اکثر الکتب صدر بالغفلۃ عن اصطلاح الشارح رح فلا تغفل قولہ وقد سبق آنفا حال الشرط الاول ای الاجتماع فانہ جری البرہان فی الامور المتعاقبۃ ایضا

واما الشرط الثانی فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم یکن بین الاحاد ترتب لم یمکن للعقل التطبیق
اذ لا انتظام فیها مضبوط حتی یلزم من تطبیق بعضها علی بعض انطباق الکل علی الکل بخلاف الاحاد
المترتبة فانه یلزم هناک من تطبیق المبدأ علی المبدأ انطباق کل واحد من احاد السلسلة الثانیة
علی نظیره من احاد السلسلة الاولی واستوضح ذلک بسلسلة ممتدة وکف من الحصی فانه
یکفی فی الاولی تطبیق المبدأ علی المبدأ وفی الثانیة لا بد من تطبیق کل واحد واحد علی التفصیل وذلک
مما یعجز عنه العقل فی صورة عدم التناهی وعلی هذا الشرط اعتمد وا فی قولهم بعدم تناهی

علی زعم الشارح قوله واما الشرط الثانی ای الترتیب قوله بانه لو لم یکن بین الاحاد
آه توضیح ما وجهوا به ان السلسلتین اذا کانتا مترتبتین فالانطباق بالمعنی المحقق المراد
علی ما مر بین احادهما حاصل فی نفس الامر وکذا الانقطاع وزیادة احدیهما علی الاخری
ایضا متحقق فی الواقع سواء علمنا او لم نعلم فاذا لاحظنا ذلک الانطباق النفس الامری
حکمنا بان الانقطاع حاصل والتناهی متحقق واذا کانتا غیر مترتبتین فلیس الانطباق
بین احادهما فی الواقع ولیس الذهن قادرا علی ایقاعه فکیف یجری البرهان فیهما وش
تسامح ههنا کما تسامح سابقا حیث قال ههنا ما یفید ان التطبیق من اعمال العقل وانه
بسبب تطبیق مبدأ احدیهما علی مبدأ الاخری ینطبق الاحاد ویظهر الزیادة فی طرف عدم
التناهی فعلیک بالتدبر فی الامر فی العبارة هین قوله من تطبیق بعضها ای بعض الاحاد
قوله وذلک ای تطبیق کل واحد واحد علی التفصیل قوله وعلی هذا الشرط اعتمد وا آه یعنی
ان الحکماء المشائین بناء علی اشتراط الترتیب فی اجراء البرهان قالوا ان النفوس
الناطقة الغیر المتناهیة المجردة المفارقة عن الابدان تبقی بعد فساد الابدان وخراب الاجسام بغیر تعلق ولا تاثیر
فیها ولهذا لا یجری فیها برهان التطبیق فالبدن کانه شبکة اقتنص بها وجود النفس من
مبدءها المفارق فبعد الوقوع فی عالم الوجود بواسطة الشبکة لا یحتاج الی بقاء
تلک الشبکة فتبقی ببقاء علتها الفیاضة بل الشبکة عائقة له عن وجودها الاستقلالی
وطیرانها فی فضاء عالم القدس فثبت ان البدن لیس شرطا لبقاء النفس کذا قال
العلامة الشیرازی ثم اعلم ان المتکلمین قصدوا لاثبات الترتیب بین تلک النفوس حتی یجری البرهان

النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة بان يلاحظ
العقل ان كل احد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا وعلى
الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي
لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء
كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة
الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بان في السلسلة المرتبة ينتقل الزيادة الى طرف
اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان

فبعضهم قالوا ان نفس الابن موقوفة على بدنه لكون النفس حادثة بحدوث البدن على
راى المشائية وبدنه يتوقف على نطفة ابيه ونطفة ابيه تحصل بتدبير نفس الاب فبهذه
الوسائط يتوقف نفس الابن على نفس الاب هكذا فيحصل الترتب طبعا وفيه ان حدوث الاشخاص
قد يحصل بالتوالد كما هو الشائع العام وقد يحصل بالتولد كما في آدم عليه السلام فاين التوقف والترتب الطبعي
وقال شمس الدين الشهرزوري في كتابه المسمى بشجرة الشجرة الالهية ان هذا الآدم الذي ننتسب
اليه ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولد سابق عليه الله اعلم بحقائق الامور
وبعضهم قالوا ان الحكماء قائلون بقدم النوع فنوع الانسان قديم فلا يزال شخص منه
فقبل كل شخص منه كان شخصا سواء كان مولدا لما بعده او لا فنفوس هذه الاشخاص
الغير المتناهية بعد المفارقة مجتمعة وجودا وفيها ترتب باعتبار الحدوث والضروري لاجراء
البراهين الترتب الاجتماع في الوجود وان كانا من جهتين فيجري فيها البرهان باعتبار
الترتب الحدوثي فتعرف قوله قلت ان كفى آه قيل مداره على توهم ان مجرد حكم العقل
بان في احدهما واحدا ليس بازائه واحد من الاخرى مستلزم للتناهي وذلك باطل لانه
انما يثبت لو ثبت ان هذا في جانب عدم التناهي لا مطلقا ولا يمكن للعقل ان يلاحظ الاثنين
اثنين منهما مفصلا والملاحظة الاجمالية ليست بشيء فتدبر قوله هناك اي في المرتبة قوله
في الصورة الاولى اي في غير المرتبة قوله تحكم فانه ابداء الفرق بلا فارق قوله بل لهم
ان يدفعوا آه اي ليس للحكماء رفع جريان الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المرتبة

بان يدعوان الاجمال كاف في المرتبة وغير كاف في الغير المرتبة فانه تحكم بحت بل لهم
ان يدفعوا آه وتوضيح هذا الدفع على ما افاده الشارح في حواشيه على شرح التجريد ان السلسلتين
المفروضتين لا شك في ازدياد احدهما على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما
في صورة الترتيب تنتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست
في الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء سابقه بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة
لاحدهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن الزيادة في الطرف المقابل لم يتحقق
الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط
اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف المقابل كما في الصورة
الاولى وفيه ما اورده الفاضل الجائسي بان توضيحه ان غير المرتبة ليس فيه مبدأ ولا وسط
ولا آخر وليس الاول والثاني فيه شيئا مستقرا فليس الاوساط في غير المرتبة الا فرضا وجعلا
فبعكس الجعل والاعتبار لم يبق الاوساط اوساطا فلا يبقى الزيادة في الاوساط ولا
في المبدأ لاعتبار التطبيق في المبدأ ويمكن ان يقال انا سلمنا انه ليس في السلسلة الغير
المرتبة طرف ولا وسط الا ان الشارح تسامح في اطلاق الوسط ههنا فلما لم تنتقل الزيادة في
الغير المرتبة الى جانب اللاتناهي الذي هو احد طرفي السلسلة لانتفاء الطرف في الغير المرتبة
وقعت الزيادة مترددة في البين فعبر عنه الشارح بالوسط مجازا فافهم ثم مما يجب ان يعلم ما افاده
بعض الاعلام نور الله مرقده بقوله الشريف وههنا بحث شريف وهو ان ملاحظة الاحاد
اللامتناهية دفعة واحدة انما يمتنع في العقول القاصرة واما في المبدأ الاول تعالى شانه
والعقول المفارقة فلا شبهة في امكان الملاحظة الكذائية مع العلم بالامتيازات فيجري
البرهان في غير المرتبة بل غير المجتمعة بهذا الوجه بلا مرية ويبطل اشتراط الحكماء بهذين الشرطين
فلا تكن من الغافلين انتهى فتامل وتدبر ولا تعجل قوله فتامل نقل الفاضل القراباغي
عن استاذه المحقق الباغنوي ان الشارح المحقق اذا اورد في كلامه فتامل فيه يكون
اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون لفظ فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق

قوله اي الى الغير المتناهي ١٢ منه

قوله اي مطلقا ١٢ منه

قوله الفاضل القراباغي وسيجيء ١٢ منه

قوله المحقق الباغنوي مرزاجان الشيرازي ١٢ منه

وفي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط منه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المرتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا

قوله وفي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع فانه يثبت الترتيب من هذا الكلام بين الغير المرتبة فلا جريان للتطبيق في الغير المرتبة اصلا حتى يندفع بها دفع الحكماء قوله مطلقا اي سواء كان بينها ترتب بحسب الظاهر اولا قوله لان المجموع اي مجموع الامور الغير المتناهية قوله على المجموع بلا واحد اي اي واحد كان ولما ثبت التوقف بين المجموعات بان بعضها جزء من بعض ثبت الترتيب بينها طبعا ومثاله في المتناهي ان مجموع الخمسة موقوف على مجموع الاربعة ومجموع الاربعة على مجموع الثلثة وهكذا قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات آه فههنا سلسلتان احدهما سلسلة المجموعات المرتبة التي اولها المجموع الكامل من غير سقوط واحد وثانيتهما سلسلة المجموعات المرتبة التي اولها المجموع الذي حصل باسقاط واحد من المجموع الكامل فاذا طبقنا احاد هاتين السلسلتين وهي المجموعات فقلنا لا يخلو اما ان يكون بازاء كل مجموع من السلسلة الاولى مجموع من السلسلة الثانية فيلزم مساواة الناقصة مع الزائدة اولا فيلزم انتهاء السلسلة الثانية والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وهو مجموع الاثنين فثبت التناهي فان قلت ان اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول قلت لما ثبت تناهي المجموعات ثبت تناهي آحاد المجموع الاول فان آحاد المجموع الاول لا تزيد على مجموعات السلسلة الثانية الا بواحد والزائد على المتناهي بالقدر المتناهي يكون متناهيا فيكون المجموع الاول متناهيا ايضا فيرد ههنا امور منها ما اورده الفاضل السيالكوتي بان هذا مبني على وجود المجموع ووجود المجموع فيما اذا لم يكن بين اجزائه فاقة ممنوع ان قيل

ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كانت الفاقة بين اجزائه اولم تكن قلت اما اولا فبان هذا الدليل يستلزم تحقق اجسام غير متناهية من تحقق زيد وعمرو واللازم باطل فالملزوم مثله اما الاستلزام فلانه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق مجموع وهو موجود ثالث واذا تحقق ثلث موجودات تحقق مجموع وهو موجود رابع وهكذا ولا مرية في ان المركب من الاجسام جسم فلزم انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه لو تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها هذا العالم مع انه يسع المجموع زيد وعمرو وبيت مثلا واما ثانيا فبان المراد بجميع الاجزاء في المقدمتين اما كل واحد واحد والمجموع من حيث هو مجموع على الاول فالصغرى ممنوعة وعلى الثاني يلزم المصادرة فان الكبرى عين النتيجة ولو قيل ان المراد في الصغرى المجموع وفي الكبرى كل واحد واحد لم يتكرر الحد الاوسط واما ثالثا فبانا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء الا ترى ان عشر موجودات مثلا معروضة لعشر وجودات كل منها موجود بوجود واحد والمجموع يكون موجودا بوجود واحد لاعتبار الهيئة الوحدانية فيه فالموجود بوجود واحد كيف يكون عين عشر موجودات معروضة لعشر وجودات وايضا ان كل واحد من الاجزاء ليس علة للكل على سبيل البدلية فكما هو وحده مقدم على الكل كذلك يكون مقدما على الكل مع الاجزاء الباقية فلو كان الكل عين جميع الاجزاء لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يذهب عليك سخافة هذا القول بقضه وقضيضه اما تعلم انه قد اشتهر غاية الاشتهار بل كان من اجلى البديهيات ان ذات الكل عبارة عن ذوات الاجزاء مجتمعة ووجوده هو وجودها فكما ان ذات الكل لها كثرة حقيقية ووحدة اعتبارية كذلك وجوده ليس موجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة عن وجودات الاجزاء مجتمعة وهذا على كل تقدير سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا فان منع الفاضل السيالكوتي هذا الوجود فهو مكابرة منشاؤه عدم الفطانة وان منع معنى آخر فلا يضرنا وما قال والا فهو اغلوطة محضة قدح عليها بعض الافاضل بانها ليست مختصة بما اذا لم يكن بين الاجزاء فاقة بل تجري فيما كان بين اجزائه فاقة ايضا بان يقال اذ تحقق كذا وكذا تحقق مجموع وهو موجود ثالث وهكذا مع انه يسلم وجود المجموع فيما اذا كان بين الاجزاء

نختار وانت لا يذهب عليك ان الموجود الثالث الذي هو المجموع في الماهيات الحقيقية
وان كان موجودا متحققا الا ان الموجود الرابع الذي هو مجموع آخر وهكذا لا يسلم تحققه
الفاضل الجانسي الا ترى ان المركب من الهيولى والصورة مثلا موجود ولا يلزم منه مجموع
رابع موجود اذ هو ينكر وجود مجموع ليس بين اجزائه فاقة والجواب الحق عن هذه الاغلوطة
ان وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر
اعتبارها واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل فالمجموع الثالث موجود بوجود الاجزاء
فان وجود الكل هو وجود الاجزاء الملحوظة باللحاظ الوحداني والمجموع الرابع وغيره اعتباري
محض والتسلسل في الاعتباريات المحضة لا يستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وقصة
عدم كفاية وسعة العالم مضحكة فان الاعتباريات لا تحتاج الى تلك الوسعة وما قال
ثانيا ففيه انا نختار المجموع والجواب عن لزوم المصادرة قد مر فتذكره وما قال ثالثا
فلا نسلمه فان الاجزاء اذا اخذت منفردة فلكل منها وجود واذا اخذت مجتمعة باعتبار
الهيأة الوحدانية فلها وجود واحد وهي ح عين المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع
مكابرة كما لا يخفى على ذوي الالباب وايضا ان كل واحد من الاجزاء وان ليس علة
للكل بدلا الا انه جزء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع كيف فان الجزء بشرط الاجتماع عين
المجموع وفرق بين بين البدلية والانفراد والاجتماع والتعجب كل العجب ان الفاضل الجانسي
اورد كلام المحقق الطوسي في نقد المحصل سندا لما قاله من ان الكل ليس عين جميع الاجزاء وفهم
ان المحقق الطوسي قائل بان جميع الاجزاء خارج عن الكل حيث قال قال المحقق الطوسي
في نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء مقدم
على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء متاخر عنها يمتنع ان تكون نفس المتاخر
ويجوز ان تصير عند الاجتماع ماهية هي المتاخرة انتهى ولا يذهب عليك ان مقصود المحقق الطوسي
ان مجموع اجزاء الماهية في مرتبة التفصيل ليست نفس الماهية كما يشهد به دليله كيف ويصرح
المحقق الطوسي في ذيله بقوله ويجوز ان تصير آه وحاصله ان الاجزاء مع لحاظ الهيأة الاجتماعية هي
عين الكل فهذا القول مويد لمطلوبنا والفاضل الجانسي فهم ما فهم واسند علم بمراد عباده فتفكر وانصف

وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية

ثم بعد اللتيا والتى اقول ان قيل ان كلام الشارح جدلى فمنع وجود المجموع كما وقع عن الفاضل الجرجانى لا يليق فان الخصم قائل بوجود المجموع اى مجموع كان كما نقله الشارح فى مسلك اثبات الواجب ونص عليه الشيخ فى طبيعيات النجاة وثانيها ان العدد الاكثر والعدد الاقل لا يجتمعان وكذا معروضهما فلا يجتمع المجموعات حتى يجرى البرهان الا ترى ان تسع احاد اذا انضم اليها واحد ما بقى تسعة بل يحصل عشرة وكذا معروض التسعة اذا انضم اليه شئ ما بقى معروضا للتسعة بل صار معروضا للعشرة وفيه ما قال الفاضل الاله ابادى من انه بعد انضمام واحد صار المجموع عشرة او معروضا للعشرة وليس ان التسعة صارت عشرة بل التسعة تسعة باقية وليس ان معروض التسعة صار معروضا للعشرة بل معروض التسعة معروض للتسعة فتامل

قوله وان شئت قلت اى فى اثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية مطلقا ثم اعلم ان الفرق بين التقريرين من وجوه الاول ان الترتيب بين المجموعات فى التقرير الاول ثبت بالذات وفى التقرير الثانى بالعارض وهو العدد والثانى ان التسلسل المرتب على التقرير الاول تسلسل فى جانب العلل فان المجموع الثانى موقوف عليه للمجموع الاول وكذا المجموع الثالث موقوف عليه للمجموع الثانى وهكذا وعلى التقرير الثانى التسلسل فى جانب المعلولات فان الاثنين معلول للواحد والثالث معلول للاثنين وهكذا وكانه نبه بهذا على رد ما اشتهر من الحكماء من ان البرهان يبطل التسلسل فى العلل لا التسلسل فى المعلولات قال السيد الباقر فى تقويمه ما حاصله ان حكم التناهى بالبرهان انما هو فى سلسلة العلل دون المعلولات فان شرط اجراء البرهان الترتيب والاجتماع والمعلول يجب تاخره عن رتبة وجود العلة فكيف الاجتماع وهذا فى جانب العلة ليس كذلك فان وجود العلة هو الموجب لوجود المعلول فيصح ان العلل المرتبة المتصاعدة لا الى نهاية مجتمعة لحصول مع المعلول وفيه على ما افاد جدى كمال الملة والدين قدس سره انه قد صرح هو فى مواضع من كتبه التقويم وغيره بان الاجتماع الدهرى كاف لاجراء البرهان وعليه بنى اجراءه فى المتعاقبات الماضية والاجتماع الدهرى بين العلل والمعلولات ضرورى فهذا القدر كاف

له ای الاکثر ... ۱۲ منہ
له ... ای التسعة ... للعشرة ... فافهم ۱۲ ...

فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم
ماذكرتم لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع لما اشتهر عن ارسطاطاليس
من ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب
العشرة مثلا من الاربعة والستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من
غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء
متخالفة متغائرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها ولما بطل الاول
لاجزاء البرهان فتدبر والثالث ان الكلام في التقرير الاول في المجموعات التي هي مجموعات
المعدودات وفي التقرير الثاني في مجموعات هي نفس الاعداد والرابع ان الاول في
التقرير الاول جملة كل لما بعدها من الجمل الباقية وكذا الثاني فيه جملة كل لما بعدها وهكذا
والاول في التقرير الثاني جملة هي اقل وجزء من الثاني والثاني جملة هي من الثالث وهكذا
فتفكر قوله انما يلزم ما ذكرتم آه ظاهر الكلام يقتضي ان المراد ان ما ذكرتم وهو تحقق الواحد
والاثنين والثلثة وغيرها انما يلزم لو تركب العدد من الاعداد التي تحته وفيه نظر فان العدد
سواء تركب من الاعداد التحتانية اولا يتحقق الواحد والاثنان والثلثة وغيرها فالمراد
ان الترتيب بالتوقف بين المجموعات سواء كانت اعدادا او معدودات انما يلزم لو تركب
العدد من الاعداد التحتانية اما اذا كانت اعدادا فظاهر واما اذا كانت معدودات فلان
المجموع الثاني لا يكون موقوفا عليه للمجموع الاول جزء له الا بواسطة جزئية العدد العارض
للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الجزئية والكلية من
الاعراض الاولية للكم ومن ههنا تبين لك ان قول الشارح فان قلت آه اعتراض على
التقريرين السابقين وليس مختصا بتقرير دون تقرير قوله لما اشتهر عن ارسطاطاليس كما نقل
انه كتب الى بعض تلامذته ما توضيحه انه لا تظنن ان الهيأة الوحدانية عرضت ولا بثلثة وحدات
ثم بثلثة وحدات مثلا ثم حصلت من هذين العددين بعد عروض الهيأة الوحدانية الاخرى ستة
بل الستة حاصلة من اجتماع وحدات مخصوصة عرضت لها الهيأة وحدانية مرة واحدة فالعدد
مركب من الوحدات لا من الاعداد التحتانية واستدلوا عليه بوجوه منها ان وحدات

كل عدد مع المساواة او بدونها تكفي في تحصيله ولا يحتاج الى عدد آخر كما يحكم به البداهة فتامل
ومنها انا نتصور كنه الاعداد مع الغفلة عن الاعداد التحتانية فلو كانت اجزاء لم يمكن ذلك
وقد يخدش بانا لا نسلم امكان تصور كنه الاعداد ويمكن ان يجاب عنه بان العدد انتزاعي وكنه
الانتزاعي ما يحصل في الذهن ومنها ان الاثنين مركب من الوحدتين اذ لا عدد تحته والوجدان
ان يحكم بتوافق الاعداد في نحو التركيب وفيه ان حكم الوجدان ليس بمثابة البرهان حتى يلزم فيه الاذعان
ومنها ما اورده الشارح بقوله فان تركب العشرة آه اخذا مما قال الشيخ في الهيات الشفاء وتوضيحه
ان العشرة مثلا لو تركبت من الاعداد التحتانية فاما ان تتركب من الاربعة والستة دون
التسعة والواحد والثمانية والاثنين والسبعة والثلثة والخمسة والخمسة او تتركب منها جميعا فهذان
شقان وكلاهما باطلان فتركب العشرة مثلا من الاعداد التحتانية ايضا باطل هو المطلوب
اما بطلان الشق الاول فاشار اليه الشارح بقوله ليس اولى آه وتوضيحه انه يلزم ح الترجيح
بلا مرجح لان كلا من الاعداد التحتانية كاف في تحصيل العشرة فتحصلها من الاربعة والستة
دون الاعداد الاخرى ترجيح بلا مرجح كذا قالوا وفيه اما اولا فبان العشرة كما تحصل من الاعداد
كذلك تحصل من الوحدات فالقول بان تقومها من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح
بلا مرجح ولما اجاب عنه المحشي الجديد للتجريد من ان الترجيح لتركب العدد من الوحدات تحقق
لاشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فانه لو تركب العدد من الاعداد التحتانية فيسئل عن حقيقة
تلك الاعداد التي هي اجزاؤه ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء ثم وثم الى حيث يصل السؤال
الى الاثنين فاذا سئل عن حقيقة الاثنين يقال انه مركب من وحدتين فاذا ثبت اشتمال
العدد على الوحدات على كل تقدير فلا بد من ان يقال ان العدد مركب من الوحدات فيخدشه ان هذا
سد لباب جزئية شيء للشيء فانه اذا قلت ان السرير مركب من قطعات الخشب ومسامير الحديد
قلت لا فانه اذا سئل عن قطعات الخشب وتلك المسامير ما هي ثم وثم ينتهي الى العناصر الاربع
فلا بد من ان يقال ان السرير مركب من العناصر الاربعة فالاشتمال على الشيء لا يوجب ترجيح
التركب من ذلك الشيء ولو سلمناه فنقول ان رجحان شيء على شيء لا يستلزم وقوعه في الواقع
فالتركب من الوحدات وان كان اولى لكنه يجزم العقل بان التركب في الواقع من الوحدات

دون الاعداد واما ثانيا فبان تقوم شئ من شئ لا يفتاق الى جاعل لا حتى الملازمة بين الذات والذاتي بالوجوب لا مساغ فيه لتخلل الجعل فلو تركب لعدد من بعض الاعداد دون الآخر فليس فيه خلل فلا استفسار عن وجهه كالاستفسار بان الانسان لم تركب من الحيوان الناطق لا من الحيوان الضاحك وهذا سفسطة وما اجاب به عنه الفاضل البهاري من انه ليس المراد استفسار المرجح في الواقع فانه ليس في الواقع جاعل ومرجح لتقوم شئ من شئ بل المراد استفسار المرجح عند العقل فان العقل يجد جميع الاعداد التحتانية كافية في تقوم الكل فعند العقل لا بد في تقومه من البعض دون البعض من مرجح فليس الاستفسار عن المرجح سفها فيه ان المقصود عدم تركب لعدد من الاعداد في الواقع وهو لم يثبت من الدليل انما ثبت منه عدم تركبه منها في حكم العقل للزوم الترجيح بلا مرجح عند العقل اذا تركب من بعض دون بعض فيجوز ان يتركب لعدد من بعض دون بعض في الواقع والعقل لا يحكم بذاتية ذلك البعض لجهله عن العلم بالكنه واما بطلان الشق الثاني فبان التركب من الجميع اما معا او بدلا على الاول يلزم الاستغناء عن الذاتي الا ترى ان الستة والاربعة كافية في تحصيل العشرة فليس لحاجة الى الاثنين والثمانية وغيرها والاستغناء الشئ عن الذاتي محال والقول بان كفاية البعض على تقدير التركب من الجميع غير مسلم مكابرة لا تسمع وايضا يلزم ان لا يبقى العشرة عشرة بل يحصل لعدد الزائد على العشرة اذا كان التركيب من جميع الاعداد معا فان الخمستين احادهما عشرة والسبعة والثلثة احادهما عشرة فيحصل عشرون وهكذا وهو كما ترى والقول بان الاجزاء تصير متداخلة قول بلا ضرورة داعية اليه وعلى الثاني يلزم الاستغناء عن الذاتي بمثل ما مر آنفا ومع قطع النظر عنه يلزم تعدد الحقائق والماهيات لشئ واحد وهو باطل ووجه اللزوم انه لا معنى لتمام ماهية الشئ الا المجموع اجزائه الكافية في وجوده فالخمسة والخمسة تمام ماهية العشرة وكذا الثمانية والاثنان وكذا السبعة والثلثة وهكذا وهذه كلها ماهيات متغايرة لتغاير الصور النوعية فيلزم التعدد والشارح المحقق اراد بقوله فاما ان يقال بتركبه منها جميعا آه تركبه منها جميعا بدلا لا معا ففرع عليه قوله الآتي فيتعدد تمام ماهية آه وهذا التفريع صحيح كما وعيت آنفا وليس مراد الشارح منه تركبه منها جميعا معا حتى يخدش في

تعین الثانی قلت ہذا الکلام انما یمشی اذا کان لکل عدد صورة نوعیة مغایرة لوحداتہ
اما اذا کان محض الوحدات فلا یتصور ذلک

التوزیع ویقال کما قال الفاضل القراباغی انہ لا یلزم من ترکب العدد مما تحتہ من الاعداد تعدد ماہیتہ ذلک العدد غایة الامر ان یکون ذلک العدد مرکبا من امور متخالفة الحقیقة کالحیوان المرکب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقیقة مثلا ولا تعدد فی ماہیة الحیوان وانما یلزم التعدد لو کان المعتبر فی ماہیة العدد کل واحد بخصوصہ بان یترکب العشرة تارة من اربعة وستة بخصوصہ وتارة من ثمانیة واثنین بخصوصہ واخری من خمستین بخصوصہ وہکذا فافہم ویبقی ہہنا امران الاول ان بطلان تعدد الماہیة المرکبة من اجزاء علی التبادل بان یکون جزء من کل ماہیة شاملا علی جزء من الماہیة الاخری وجزء آخر منہ مشمولا لجزء آخر منہا محل کلام وما قیل ان ہذا الکلام لا یضر الشارح المحقق ففیہ انہ یضرہ بلا ریب فان الشارح المحقق یقول وہو محال فکیف یثبت الاستحالة مع وجود الکلام ویمکن ان یقال ان اختلاف الماہیات ذاتا باختلاف الذاتیات ودخول الاجزاء المختلفة ذاتا بسبب الخصوصیات واختلاف الصور النوعیة تارة ہذہ وتارة تلک فی الماہیات الواحدة مستحیل قطعا فتدبر والثانی ان العشرة یجوز ان یترکب من القدر المشترک بین الاعداد التحتانیة مع قطع النظر عن خصوصیات الاعداد والوحدات وفیہ ان القدر المشترک الذی یصلح لتقویم العدد لیس الا الوحدات ففیہ تسلیم للمطلوب وفی ہذا القدر یکفی فی ہذا المقام لطالب المرام وان اشتہیت التفصیل فارجع الی حاشیتنا المسماة بالتحقیقات المرضیة بحل حاشیة الزاہد علی الرسالة القطبیة فان فیہا ارواء الغلیل وکل ذلک بعون الرب الجلیل قولہ ہذا الکلام انما یمشی آہ لا باس بنا لو نفصل تفصیلا فنقول اولا ان الوحدات بمنزلة الجزء المادی للعدد اذ بہا العدد بالقوة والہیأة الاجتماعیة الوحدانیة العارضة للوحدات بمنزلة الجزء الصوری والصورة النوعیة لانہ بہا العدد بالفعل فمن قال باشتمال العدد علی الجزء الصوری ذہب الی ان العدد مرکب من مجموع الوحدات والہیأة ومنہم من قال بعدم اشتمالہ علی الجزء الصوری واستدل کل منہا علی مدعاہ فالفرقة الاولی استدلوا بدلائل منہا ما نقح للفاضل القراباغی وہو ان الوحدة لیست بمقولة

لا مما يصدق عليه مقولة كما صرح به الشيخ او من مقولة الكيف كما هو عند البعض فلو كان العدد عبارة
عن الوحدات بدون اشتماله على الجزء الصوري يصدق الوحدة على تلك الوحدات فان
الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين كما حققه الش في
حواشيه على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول والعدد الذي هو من مقولة الكم ايضا
صادق على الوحدات فانه عبارة عنها فيلزم صدق المقولتين او صدق المتباينين
على شيء واحد وهو ف واذا كان العدد عبارة عن الوحدات مع الهيأة فلا ضير فان الوحدات
وان كانت تصدق عليها الوحدة لكنها ليست بعدد بل العدد هي الوحدات مع الهيأة وفيه
اما اولا فبانه يلزم ح تركب الكم مما ليس كما ولدفعه قال من قال ان الوحدة كم لكن الشيخ
الرئيس ابطل كونها كما فافهم واما ثانيا فبما اورده الفاضل الچلپي بانا لا نم ان كل كلي كما
يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين من افراده الا ترى ان جزء زيد يصدق
على كل جزء زيد ولا يصدق على جميع الاجزاء وان الواحد الحقيقي يصدق على كل
واحد حقيقي والكثرة من افراده لا يصدق عليها واحد حقيقي فان الواحد الحقيقي
ما لا تعدد فيه لا بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات وما قال بعض الافاضل من ان الكلي
انما هو يقبل الاشتراك على كثيرين على وجه الاجتماع واما المفهوم الذي يصدق في نفسه
على كثيرين لا على وجه الاجتماع بل على وجه البدلية كجزء زيد والواحد الحقيقي فهو مفهوم
الفرد المنتشر والفرق بينهما اظهر فيخدشه ان مدار الكلية ليس قبول الاشتراك على كثيرين
على وجه الاجتماع الا ترى ان اللاموجود واللاشيء كلي مع انهما بالنظر الى نفس تصورهما يابي العقل عن تكثر افرادهما
بل مدار الكلية على عدم الهذية ولا تلازم بينه وبين التكثر على ان الفرد المنتشر ايضا معدود عندهم من الكليات
الا ترى انه يقع موضوعا للقضية الكلية كما تقول كل واحد حقيقي كذا وكل جزء زيد كذا وموضوع
الكلية كلي بلا ريب فالاحسن في دفع ما قال الفاضل الچلپي ان مراد القوم بصدق الكلي على كثيرين صدقه على
الكثيرين ولو باصداق كثيرة وقد صرح به الش في الحاشية القديمة على شرح التجريد ولا ريب في ان جزء زيد يصدق
على جميع الاجزاء في مرتبة الكثرة باصداق كثيرة وكذا الواحد الحقيقي فلا منع واما ثالثا
فبما قيل من انه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها

ا ذصدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة وظاهران صدق الوحدة
عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا فافهم والفرقة الثانية استدلوا بدلائل
منها ان الوحدات التي يبلغ جملتها عددا كافية في حصول ذلك العدد من غير افتياق الى
انضمام موجود آخر وهو جزء صوري ومنها انا نتصور كنه العدد مع الغفلة عن الجزء الصوري
ولو كان لما امكن ذلك وبمنع تصور كنه العدد يزاح بان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي
يحصل في الذهن لكن يختلج في القلب ان الجنس امر مبهم يحتاج في تحصله الى الفصل والوحدات
بمنزلة الجزء المادي فلو لم يكن الجزء الصوري لزم تحقق الجنس وتحصله بدون الفصل وهو
باطل ويمكن ان يقال ان هذا يبتني على كون العدد ماهية محصلة ذات وحدة حقيقية
اذ لو كان العدد ماهية اعتبارية لانتهض هذا فانه ينتقض بالعسكر وامثاله اذ لا جزء له
سوى المادة قال شارح المواقف واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو
موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة فتدبر
وثانيا ان مقصود الشارح ههنا ان هذا الكلام اي كلام ارسطو من امتناع تركب العدد
من الاعداد التحتانية انما يمشي لو كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية مغائرة لوحدا
وهي الجزء الصوري فح لو تركب العدد من الاعداد التحتانية فاما عن بعضها دون البعض او
عن جميعها وكلا الشقين باطلان على ما مر مفصلا واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء
الصوري ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يمشي ذلك الكلام فان تركب العدد ح
من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات ح هو بعينه دخول الاعداد
فعشرة وحدات واربعة وستة وثمانية واثنان وسبعة وثلثة وغيرها ليست متغايرة انما
التعدد في اللفظ والتعبير فلا يلزم ح استحالة من تعدد تمام الماهية اوغيره وثالثا انه يرد
على مقصود الشارح امور الامر الاول انه لو لم يشتمل العدد على الجزء الصوري فههنا ثلث
مراتب الفرق بينها بين كل وحدة وحدة بانفراده والوحدات الكثيرة في مرتبة الكثرة
المحضة ومجموع الوحدات الذي هو منشأ لانتزاع الهيأة الوحدانية وهو المعروض لها فكل
وحدة وحدة جزء للعدد والعدد عبارة عن مجموع الوحدات لا عن كل وحدة وحدة

ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثرة محضة ولا يلزم من كون كل واحد من امرين
جزء لشئ ان يكون مجموعهما ايضا جزء له والا لزم دخول الشئ في نفسه الا ترى ان كل واحدة
من العلة المادية والصورية جزء للمعلول وليس مجموعهما جزء للمعلول بل هو عينه فكيف
يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركب العدد من الاعداد وهذا معنى ما قال السيد المحقق
في حاشيته على الرسالة القطبية العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة متحصلة
وشئ مركب الوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك انتهى فمن اورد عليه بان حيثية
العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة
فذلك من سوء فهمه فافهم والامر الثاني ما اورده الفاضل اللاهوري رح بقوله ان اراد
انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد عليها فباطل لان الاختلاف بالخواص لا بد له
من مبدء وان اراد انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد وجودي فيها فمسلم لكن المراد
بالهيأة الوحدانية في الاعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية في كونها مبدء للآثار المختلفة وفيه
ان هذا خارج عن المذهبين فان من قال بدخول الهيأة ذهب الى اعتبار امر وجودي
ومن نفى دخولها قال بخروج هذا الامر الوجودي عنه لا بدخول امر عدمي فهذا مذهب ثالث
مخترع لا كلام فيه على ان للشارح ان يقول انا نختار الشق الاول قوله لا بد له من مبدء آه
قلنا مسلم لكن المبدء لا يلزم ان يكون امرا زائدا بل المبدء لتلك الآثار المختلفة هي مراتب
الكثرة نفسها لا غير فلا تغفل والامر الثالث ما في بعض حواشي شرح حكمة العين من ان
التركب من الوحدات المحضة مخالف لما تقرر من ان كل مركب حقيقي لا بد له من افتقار
بعض اجزائه الى بعض آخر منها ويدفعه ما مر من ان العدد له ماهية اعتبارية فتدبر وكما قال
الفاضل الجانسي من ان المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية لا بد له من افتقار بعض اجزائه
الى بعض لا ان مطلق المركب الحقيقي لا بد له من ان يكون لبعض اجزائه حاجة الى الباقي ففيه
ان هذا غفلة عن اصطلاحهم فانهم قالوا ان المركب الحقيقي ما فيه وحدة حقيقية وهي تكون
بافتقار الاجزاء بعضها الى البعض فليس مركب حقيقي اذا لم يكن الافتقار يدل عليه عبارة

(ح) يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها (و) يكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتاخرين

شرح المواقف وغيره وان شئت التفصيل فى هذا البحث فعليك بمطالعة حواشينا قوله
(ح) يكون آه دفع دخل مقدر تقريره ان كل عدد نوع فى نفسه على ما صرح به الشيخ فى الهيات
الشفاء وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز للنوع يكون هو الصورة النوعية فلابد
من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية وحاصل الدفع ان كل عدد نوع ممتاز عن ساير
مراتب الاعداد لا بصورة نوعية بل بخصوصية المادة فلا افتياق الى الصورة النوعية
وفيه اما اولا فبانه ان اراد ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد بمجرد تركبه من الوحدات
فهو غير مسلم فان هذا القدر يشترك فيه جميع الاعداد وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان
اراد انه ممتاز عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة فخصوصية المادة هى كون تلك الوحدات
على قدر معين كالعشرية مثلا وهى الصورة النوعية فثبت اشتمال العدد على الصورة النوعية
قال الشيخ فى الشفاء وليس بعجب ان يكون الشى واحدا وله صورة كالعشرية مثلا او الثلاثية
وله كثرة فمن حيث العشرية لها الخواص التى للعشرة واما الكثرة فليس بها الا الخواص التى
للكثرة التى هى المقابلة للوحدة واما ثانيا فبما اورده الفاضل الچلپى من انه لو كان
كل مرتبة من العدد نوعا آخر ممتازا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز ان يكون
جزء من آخر فان النوع الحقيقى لا يكون جزء من نوع حقيقى آخر انتهى ولا يبعد ان يقال
ان النوع الحقيقى يكون جزء خارجيا من نوع حقيقى آخر الا ترى ان البسائط الاربعة
انواع حقيقية وهى اجزاء خارجية للمركبات العنصرية التى هى ايضا انواع حقيقية كالانسان
والفرس وغيرهما فكما ان هذه البسائط اجزاء خارجية كذلك الاعداد فلا ضير فتدبر قوله ويكون
هذا آه دفع دخل تقريره ان كل جوهر ممتاز عن الجواهر الاخر بفصل وكذا كل عرض ممتاز عن الاعراض
بفصل والعدد ايضا عرض من الكم فيكون ممتازا عن ساير المراتب بفصل والفصول صور نوعية
من جهة الا ترى ان السطح والجسم التعليمى والخط تمايزها بالفصول كالانقسام فى جهتين او جهات
او جهة وحاصل الدفع ان الامتياز بخصوصية المادة من خواص الكم المنفصل وان لم يوجد

مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس له صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد وهو
من البين ان واحدا او احدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد
التى تحته لا ينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة
ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اى معروض الهيئة
الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اى معروض الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول

فى غيره وفيه ان النوعية كيف تتصور بدون الصورة النوعية ودعوى انه من خواص الكم
المنفصل لا استدلال عليها وقد افاد جدى كمال الملة والدين قدس سره ما توضيحه
ان كون هذه من خواص الكم المنفصل لا يتم الا اذا كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ ح
يجوز ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد ومن عدة اخرى منها نوع آخر منها
واما اذا كانت الوحدات متحدة فى الماهية كما هو الظاهر فلا يتم هذا اصلا الا ترى ان اتحاد
اجزاء الشئ بالحقيقة كيف يوجب اختلاف نفس ذلك نوعا ولا يجد الوجدان السليم فرقا
فى ذلك بين الكم المنفصل والكم المتصل فعليك الرجوع الى الوجدان واطلب من مبدء
الفياض الايقان فافهم قوله يكون جزءا آه فيكون الاثنان جزء الثلثة قال الفاضل اللاهورى
ان اراد ان واحدا وواحدا مطلقا جزء من واحد وواحد وواحد فمسلم لكنه باعتبار
الاطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وان اراد واحدا وواحدا فقط بحيث لا يزيد عليهما
ولا ينقص فلا نسلم كونه جزء من واحد وواحد وواحد فافهم قوله ثم عدم تركب العدد آه جواب
آخر لقوله فان قلت آه بعد تسليم ان العدد ليس بمركب من الاعداد وتقريره انا سلمنا ان
العدد ليس جزءا من العدد لكن نجوز البرهان المذكور تثبت الترتيب بين المعدودات فالكلام فيها لا فى
الاعداد والمعدودات معروضات الاعداد ولا يلزم من عدم كون عارض شئ جزء العارض
شئ آخر ان لا يكون ذلك الشئ جزء لذلك الآخر فالمجموعات المعروضة للاعداد فيها
التوقف والترتب والجزئية وان لم تكن فى الاعداد قوله وليس المعروض الاول آه اى
ليس مجموع زيد وعمرو خارجا عن مجموع زيد وعمرو وخالد وليس عينا له كما هو الظاهر فصار
المجموع الاول جزءا من المجموع الثانى وفيه اما اولا فبان عدم خروج مجموع زيد وعمرو عن المجموع

خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يتبنى ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج وحتى تحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة

الثاني ثم ليس لك ان تذكر بما تقدم من ان جزئية كل واحد واحد لا يستلزم جزئية المجموع فلما ليس المجموع الاول جزءا من المجموع الثاني وليس عينا له كما هو الظاهر فيكون خارجا عنه واما ثانيا فبما قال الفاضل اللاهوري من ان الشارح لما اثبت المغايرة بين المجموعين فلا حاجة له الى نفي العينية فلم قال ولا عينا له وقد يدفع بان المغايرة اعم من الاعتبارية والحقيقية والمغايرة الاعتبارية لا تنافي العينية فذكر المغايرة لا يستلزم نفي العينية فلذا صرح الشارح بنفي العينية بقوله ولا عينا له واما ثالثا فبان هذا مخالف لمقالة المشائين من ان الكلية والجزئية من عوارض الكم اولا وبالذات ومن عوارض المتكمم بالعرض فكيف يكون المجموع الاول جزءا من المجموع الثاني بدون ان يكون العدد العارض للمجموع الاول جزء العدد العارض للمجموع الثاني فتدبر ثم لا يذهب عليك ان الامور الغير المتناهية مطلقا وان ليس الترتب فيها بالتوقف والجزئية لكنها مرتبة بحسب الترتب اللزومي وهو يكفي لاجراء البرهان الا ترى ان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني والثاني مستلزم للثالث وهكذا كل مجموع فوقاني مستلزم المجموع تحتاني وههنا ابحاث وتفتيشات شتى حررتها في حاشيتنا المترجمة بالتحقيقات المرضية بحل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية قوله وعلى ذلك تبتني ما اختاره بعض المحققين اي المحقق الطوسي ولا بد علينا ههنا من تفصيل ما نقول اولا ان الحكماء قالوا ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فالواجب الحق الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول فله كثرة باعتبار امكان ماهيته وكون وجوده واجبا بعلته فهو باعتبار وجوب وجوده بالغير علة للعقل الثاني وباعتبار امكان ماهيته علة للفلك الاول بمادته وصورته التي هي نفسه فان المعلول الاشرف تابع للجهة الاشرف والاخس للاخس وهكذا يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل التاسع فصدر عنه فلك القمر والعقل العاشر

وهو العقل الفعال المؤثر لما تحت فلك القمر فيصدر عنه باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه انحاس والعام له الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل ماهية الصورة النوعية المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب بالغير الى المبدأ الاعلى نفوسنا الناطقة وانما ذلك لمعاونة الاجرام السماوية وعن عليه لامام بوجوه منها ان الامكان والوجوب الوجود وغيرها امور عدمية لا تصلح للعلية ومنها انه لو كان مدار صدور الكثير كثرة الاعتبارات فهي حاصلة في الواجب تعالى اذا اخذ مع السلوب الاضافات واجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات اما عن الاول فبان تلك الامور بعد تسليم كونها عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط تختلف احوال العلة الموجودة المؤثرة بها والامور العدمية تصلح للشرطية بالاتفاق واما عن الثاني فبان ذات المبدأ الاول احد من كل جهة متعال عن جميع الحيثيات والاعتبارات والسلوب والاضافات انما تعقل هناك بعد ثبوت الغير فلو كانت هذه السلوب والاضافات مبادي لثبوت الغير لزم الدور فتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لا ممتنع في معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى المبدأ الاول وجواز استنادها الى غيره ولعلك تفطن من هذا ان المحقق الطوسي قائل بامتناع الاعتبارات للمبدأ الاول وعدم صدور الكثير عنه ووجود الاعتبارات المعلوله وصدور الكثير عنه بهذه الاعتبارات فليس مذهبه استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية اصلا كما فهمه الشارح تبعا للشارح الجديد للتجريد وان رأيت شرح الاشارات للمحقق الطوسي تصفحا لما كنت في مرية مما قلنا فتدبر وثانيا ان المحقق الطوسي بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل بتقديم مقدمة اشار اليها الشارح بقوله بان يصدر عن وحده آه وتوضيحها انا فرضنا مبدأ اول اعني آ وصدر عنه وحده شيء واحد اعني ب فهو اول معلول ثم يجوز ان يصدر عن ب وحده ج وعن مجموع آ ب د فصار في ثانية المراتب معلولان وان جوزنا ان يصدر عن آ بتوسط ب ثالث فيكون في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائزان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شي وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط

بج دسعا تاسع وعن بج وحده عاشر وعن د وحده حادی عشر وعن بج دسعا ثانی عشر
ویکون ہذہ کلها فی ثالثة المراتب ولو جوزنا ان یصدر عن السافل بالنظر الی ما فوقه شئ واعتبرنا
الترتیب فی المتوسطات التی تکون فوق واحدة صار ما فی ہذہ المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا
جاوزنا ہذہ المراتب صار وجود کثرة لا یحصی عددہا فی مرتبة واحدة الی ما لا نهایة له کذا فی شرح
الاشارات للمحقق الطوسی وثالثا ان المحشین قد اضطربوا فی تعیین المشار الیه لذلک فی
قول الشارح وعلی ذلک آه فاستمع ان الفاضل الاله آبادی[له] قال ما توضیحه ان الشارح قبیل ہذا
القول اثبت اولا وجود المجموع بقوله فان مجموع زید وعمرو الخ ثم اثبت جزئیة المجموع للمجموع بقوله
ولیس المعروض الاول آه فالمشار الیه لذلک فی قول الشارح وعلی ذلک آه وجود المجموع ویشهد
بذلک ما نص الشارح فی انموذج العلوم ولا ریب فی ان ما قال المحقق الطوسی مبنی علی وجود
المجموع فانه لو لم یکن المجموع موجودا لما صدر منه شئ والمشار الیه لهذا فی قول الشارح الآتی
وعلی ہذا یتبنی آه کما وقع فی اکثر النسخ ہو الجزئیة وبهذا ظهر وجه اختیار ذلک ہذا فان
ذلک للبعید وہذا للقریب واما ما وقع فی بعض النسخ مقام قول الشارح الآتی وعلی ہذا یتبنی
آه وعلیه یتبنی آه فیفهم منه متبادرا ان مبناهما واحد وہو الوجود وعلی ما سیظهر وقال
الفاضل اللاهوری[عه] ان المشار الیه لذلک مغایرة معروض الاثنینیة لمعروض الثلثیة وقیل
مغایرة المجموع الاقل للمجموع الاکثر مبنیة لا تحتاج الی الاستناد علیها فلا یکون لقول الشارح
وعلی ذلک یتبنی آه کثیر فائدة مع ان ما اختاره المحقق الطوسی لیس مبنیا علی مطلق المغایرة
کیف فان المجموع المصدر لا بد له من وجود حتی یستند الیه غیر المستندات الی الآحاد فقد عرفت
وقال الفاضل الجاجی[سه] ان المشار الیه لذلک کون معروض العدد الاقل جزء المعروض العدد
الاکثر ووجه ابتناء ما اختاره المحقق الطوسی علیه ان انتفاء الجزئیة انما یتصور بانتفاء وجود
المجموع الاقل وبانتفائه ینتفی وجود مطلق المجموع الذی لا اتصال بین اجزائه وبانتفاء
وجود مطلق المجموع لا یستند المعلولات المتکثرة الی الامور الموجودة اما المقدمة الاولی
فلانه لو کان موجودا ولا شک ان ذلک المجموع مغایر للمجموع الاکثر فاما عین المجموع الاکثر
او خارج عنه او داخل فیه الی آخر ما ذکره فی الشرح واما المقدمة الثانیة فلانا نعلم بالضرورة

له اى الکرکوی محمد برکت ۱۱۳۷ سنه
عه اى عبد الحکیم ۱۱۳۳ سنه
سه اى ... ۱۱۳۰ سنه

وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل فان محصله انه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فلكل احد من السلسلة يستند
الى علة موجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني
باطلان على ما تبين فى موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته

انه لا فرق بين مجموع زيد وعمرو وبين مجموع المبدأ ومعلوله فى كون احدهما موجودا فيه دون
بين سائر المجموعات التى لا اتصال بين اجزائها مع وجودها واما المقدمة الثالثة فظاهر
وفيه اما اولا فبان اللازم من هذا الكلام هو ان وجود المجموع ملزوم للجزئية ولا يلزم منه
ان وجود المجموع موقوف على الجزئية حتى يلزم من ابتنائه ما اختاره المحقق الطوسى على وجود
المجموع ابتناؤه على الجزئية واما ثانيا فبما اورده بعض الافاضل من ان ما ذكره الشارح من خروج
المجموع الاقل للمجموع الاكثر باطل فانا نختار ان المجموع الاقل خارج عن المجموع الاكثر والداخل
انما هى الوحدات لا المجموع ولا يذهب عليك ان هذا لا يضر الفاضل الجائسي فان غرضه
توجيه كلام الشارح على طبق زعمه وان كان باطلا فى نفسه فتأمل ورابعا انه افاد المولى المحقق الرشيد
المدقق افاض الله فيوضه علينا ان كلام المحقق الطوسى ليس مبنيا على المغايرة ولا على الجزئية
كما هو الظاهر ولا على وجود المجموع فان غاية ما يلزم من ذلك الكلام هو جواز ان يصدر
من مجموع آحاد شىء لا شىء وهذا لا يوجب ان يكون العلة هو المجموع حتى يلزم وجوده بل يجوز
ان يكون العلة واحدا منها والثانى شرطا فوجود الواحد المشروط فى الخارج يكفى وان كان
لا يخلو الواقع عن الشرط ايضا لكن كلام المحقق الطوسى لا يبتنى على وجود المجموع انما ابتناؤه
على ان لآحاد المجموع وجودا وواحد منها فاعل والآخر شرط وشمل هذا القول كثير من النافين لوجود
المجموع ايضا فتدبر ولا تعجل قوله وعلى هذا يبتنى آه نقص عليك تفصيلا فنقول ولا ان تقرير
البرهان المقام على اثبات الواجب جل جلاله مع قطع النظر عن استحالة الدور والتسلسل انه لو ذهبت
سلسلة الممكنات الى غير النهاية ويكون كل واحد منها علة للآخر فلا ريب فى ان المجموع ممكن وكل
ممكن يحتاج الى علة فى الخارج فالعلة للمجموع اما نفس ذلك المجموع او جميع اجزائه او بعض اجزائه
او امر خارج عنه والاول والثانى باطلان لاستلزامهما علية الشىء لنفسه والثالث ايضا باطل

فانہ یستلزم علیۃ الشئ لنفسہ ولعللہ لان المؤثر فی المجموع مؤثر فی کل واحد من اجزائہ والا لم یکن ہو بانفرادہ علۃ للمجموع بل ہو مع علۃ البعض الآخر وہذا خلاف المفروض وعلی الرابع یثبت المطلوب فان الخارج عن جمیع الممکنات ہو الواجب فیلزم وجود الواجب لاستحالۃ التاثیر بدون الوجود بداہۃ ویرد علی ہذا البرہان امور الاول انا لانم ان المجموع ممکن فان قلت انہ محتاج الی الاجزاء والاحتیاج الی الاجزاء مناط الامکان قلت ان مناط الامکان ہو الاحتیاج الی الفاعل لیس مناط الامکان علی الافتقار الی الاجزاء والا لما امکن بسیط والجواب ان المجموع ممکن لامکان الاجزاء فانہ اذا سلب ضرورۃ التقرر واللاتقرر بالنسبۃ الی ذوات الاجزاء یکونان مسلوبین بالنظر الی ذات الکل وہذا عبارۃ عن امکان الکل والثانی ما اوردہ الصدر الشیرازی فی شرح ہدایۃ الحکمۃ من انا لانم ان للمجموع وجودا آخر سوی وجودات الاجزاء فلیس للمجموع وجود حقیقی بل وجود اعتباری لا یحتاج الی علۃ موجودۃ فلیس ان کل ممکن یحتاج الی علۃ فی الخارج بل الممکن الذی یکون لہ وجود حقیقی والقول بان وجودات الاجزاء غیر وجود کل منہا لغو ومن ہہنا اندفع اشکال ان المجموع المرکب من الواجب والعقل الاول علۃ ہذا المجموع فیلزم علیۃ الشئ لنفسہ وجہ الاندفاع ان المجموع المرکب من الواجب والممکن لیس لہ موجودیۃ ثالثۃ حقیقیۃ غیر موجودیۃ الواجب وموجودیۃ الممکن حتی یحتاج ہذا المجموع الی علۃ والثالث ان الامر الخارج لما ارتبط بالسلسلۃ بالعلیۃ ولیست تلک السلسلۃ الا سلسلۃ العلل والمعلولات فیکون ہذا الامر الخارج من اجزاء السلسلۃ لا خارجا عنہا والجواب ان السلسلۃ سلسلۃ الممکنات والخارج عن سلسلۃ الممکنات ہو الواجب فہو لا یکون من اجزاء تلک السلسلۃ والرابع ان ہذا البرہان منقوض بالسلسلۃ الغیر المتناہیۃ من المعدات فان مجموع تلک السلسلۃ ممکن حادث فلا بد للمجموع من علۃ حادثۃ تکون خارجۃ عن السلسلۃ مع ان الحکماء لم یقولوا بہا والجواب ان مجموع تلک المعدات باعتبار مجموع الآنات او بحسب الوجود الدہری قدیم فلہ علۃ خارجۃ قدیمۃ واما لو اخذ ذلک المجموع باعتبار التجدد فیحتج لا وجود لہ فی الخارج لعدم کون الآحاد مجتمعۃ والخامس ان الکلام لیس علی تقدیر استحالۃ الدور فای فساد فی علیۃ الشئ لنفسہ او لعللہ والجواب ان علیۃ الشئ لنفسہ ولعللہ امر والدور امر

آخر والنظر مقطوع عن استحالة الثاني دون الاول والسادس انه ما ذا اراد بالعلة ان اريد بها
العلة التامة فنختار ان العلة التامة للمجموع نفسه فان قلت ان العلة تكون متقدمة على المعلول
فكيف يكون العلة التامة للمجموع نفسه قلت تقدم العلة التامة على المعلول مم انما التقدم على المعلول
كل جزء من اجزاء العلة التامة ولا يلزم من تقدم كل جزء تقدم الكل فتدبر فان قلت ان
ما لا يجب له الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلو كان ممكن ما علة تامة لنفسه كان واجبا فان
الوجود يكون واجبا نظرا الى ذات العلة التامة قلت مناط الامكان هو الافتقار الى علة
الفاعلية الموجبة للوجود المفيدة له فلا يلزم كون الممكن واجبا وان كان علة تامة لنفسه وان
اريد بها العلة الفاعلية فنقول ليس للمجموع فاعل على حدة سوى فواعل اجزائه فمجموع فواعل
الاجزاء فاعل المجموع ولما كان ههنا كل جزء فاعلا لآخر فنختار ان علة المجموع جزؤه وهو مجموع
الفواعل اي مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها العلل
البحت فان قلت هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلول
ايضا فلا يتصور فان كل جزء من الاجزاء فاعل ح فلا بد من ان يكون فاعل المجموع ح خارجا
عنه ولا يتصور ان يكون جزء من الاجزاء فاعلا للمجموع قلت ان التسلسل في جانب العلل على
تقدير عدم الواجب لازم ضرورة واما التسلسل في جانب المعلول فليس بموجود بالفعل على انه
لو تحقق ففاعل المجموع فواعل الاجزاء ولما كان ح كل جزء فاعلا ومفعولا من دون انقطاع
من الطرفين فلا يبعد ان يلتزم بان المجموع فاعل لنفسه فان ماله الى فاعلية بعض اجزاء المجموع
لبعضها وقد اختار الشارح في دفع ذلك ان برهان المجموع مستند الى جزئه حيث قال في الرسالة
القديمة لاثبات الواجب انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع
وهو معلول لما قبله مرتبة الى غير النهاية وقد اشار الشارح اليه ههنا بقوله ولا قدح في هذا الدليل
آه واما اختار الشارح شقا من شقي الايراد السادس لكونه عمدة من الشق الآخر وثانيا ان هذا
البرهان يبتني على امرين الاول وجود المجموع اذ لو لم يكن للمجموع وجود فلا وجه لطلب العلة له كذا
قال الشارح في انموذج العلوم والثاني جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن المجموع الاقل
جزءا من المجموع الاكثر فلا ينحصر الخارج عن المجموع الكل في الواجب بل يكون مجموع الاجزاء آه

ولا قدح في هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل

المعلول الاخير مثلا ايضا خارجا من المجموع الكل لعدم جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فالمشار اليه بقول الشارح وعلى هذا كما في اكثر النسخ والمرجع لقوله عليه كما في بعض النسخ يحتمل ان يكون الوجود ويحتمل ان يكون الجزئية الا ان لفظ هذا يرجح الاشارة الى الجزئية ولفظ عليه يرجح كون المرجع الوجود وكل ذلك للتبادر كما قد مر في القول السابق قوله ولا قدح في هذا الدليل آه قال بعض الافاضل[ف1] اخذا مما قال صدر العلماء[ف2] على حصر القدح منع جلي بانا لا نسلم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء وانما يكون للمجموع وجود اعتباري فلا يحتاج الى علة موجودة انتهى اقول هذا المنع قدح على البرهان وقد مر منا تقريره واما على حصر القدح فلا يرد هذا المنع فان الشارح يزعم وجود المجموع ويقول بعد تسليم ان البرهان يبتني على وجود المجموع انه لا قدح في هذا الدليل الا بان آه فاسد بعضنا عن مثل هذا القدح وهو ولي التوفيق قوله فعلم ان المتعدد الخ لو كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي والبرهان المشهور جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فهذا القول متفرع على تمام قول الشارح ثم عدم تركب العدد الى آخر هذا القول ولو كان المبني عليهما وجود المجموع فهذا القول متفرع على قوله ثم عدم تركب العدد الى قوله وعلى ذلك كذا لو كان المبني عليه لهما المغايرة لكن ح يخدشه انه لا وجه لتاخير هذا القول عنهما والعجب من الفاضل اللاهوري[ف3] انه مع جعله المغايرة مبني عليه في القولين جعل هذا القول نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا يبتني فافهم وان كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي الوجود وللبرهان المشهور الجزئية فهذا القول متفرع على قوله وعلى هذا يبتني الى هذا القول فافهم وتثبت قوله وما يتوهم آه قيل[ف4] انه لما قال الصدر الشيرازي انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيأة الاجتماعية لا يكون هناك موجود آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري فيها البرهان رد عليه الشارح بهذا القول وحاصله ان العقل حاكم بانه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يتحقق هناك موجود ثالث وهو مجموعهما اعني معروض الاثنينية وكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يتحقق موجود رابع وهو مجموعها وهكذا وكل ذلك لضرورة وجود الكل عند

ف1 اي كمال احمد العلوي ١٢ منه
ف2 صدر العلماء صدر الدين الشيرازي ١٢ منه
ف3 اي بحر العلوم ١٢ منه
ف4 القائل العلائي ١٢ منه

فان قلت فعلی ما ذکرت یلزم ان یکون معلومات اللہ تعالی متناہیۃ والا انتقض البرہان ح
قلت لو کان علم الواجب تعالی بالاشیاء بصورہا مفصلۃ لکان الامر کذلک

وجود جمیع الاجزاء فہکذا اذا وجدت الامور الغیر المتناہیۃ کمعروضات الاعداد الغیر المتناہیۃ وہی المجموعات تکون موجودۃ والاقل یکون جزء الاکثر فیجری فیہا البرہان وانت لاتکن علی نسیان ما قدمنا فتذکر قولہ فعلی ما ذکرت ای من ان الترتیب لیس بشرط فی جریان برہان التطبیق ولو سلم فالترتیب متحقق فی جمیع الامور الغیر المتناہیۃ باخذ المجموعات قولہ یلزم ان یکون آہ تقریرہ انہ یلزم ان یکون معلومات اللہ متناہیۃ واللازم باطل لانہ یوجب ان یکون علومہ تعالی متناہیۃ کعلومنا واما وجہ الملازمۃ فہو انہ لو لم یکن تلک المعلومات متناہیۃ بل تکون غیر متناہیۃ فیکون علوم اللہ تعالی ایضا غیر متناہیۃ فان العلم علی حسب المعلوم فیجری البرہان فی ہذہ العلوم فیبطل عدم تناہیہا اذ لو لم یبطل عدم تناہیہا مع جریان البرہان لانتقض البرہان لثبوت التخلف فان مقتضی البرہان بطلان الامور الغیر المتناہیۃ مطلقا وانما قررنا الکلام ہکذا لیطابق الجواب السوال فافہم قولہ لکان الامر کذلک ای یجری البرہان فی العلوم فان الاشیاء المعلومات لما کانت غیر متناہیۃ ویکون العلوم بالصور فلکل من المعلومات صورۃ فیکون الصور الغیر المتناہیۃ مرتسمۃ فی ذاتہ تعالی فیثبت فیہا الترتیب علی ما بین الشارح فیجری فیہا البرہان ثم اعلم ان القول بارتسام صور المعلومات فی ذاتہ تعالی وکون علمہ تعالی حصولیا منسوب الی المعلم الاول ارسطو والثانی ابی نصر الفارابی والحکیم بہمنیار تلمیذ الشیخ الرئیس و عبارۃ اشاراتہ ایضا مفصحۃ عنہ وردہ المحقق الطوسی فی شرح الاشارات بوجوہ منہا ان تلک الصور معلولۃ لہ تعالی فیلزم کون الشیء الواحد قابلا وفاعلا معا وہو محال ومنہا انہ یلزم ح کون الواجب تعالی موصوفا بصفات زائدۃ غیر اضافیۃ ولا سلبیۃ مع ان صفاتہ تعالی عینہ تعالی ومنہا انہ یلزم ح کونہ تعالی محلا لمعلولاتہ الممکنۃ المتکثرۃ تعالی عن الکثرۃ والجواب عن الاول ان القبول یطلق تارۃ علی الانفعال التجددی الذی ہو من باب الاستعدادات فنحن نسلم ان القابل بہذا القبول لایکون فاعلا وقد یطلق علی مطلق الاتصاف بامر زائد ونجوز ان یکون الشیء قابلا بہذا القبول لشیء وفاعلا لہ والبرہان لاینفیہ وعن الثانی بان تلک الصور العقلیۃ لیست صفات

لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد

كمالية له تعالى بل هي معلولات لذاته تعالى بعد تمامه وكماله ذاتا وصفا وليس علوا الا دل و مجده تعقله الاشياء بل ان يفيض الاشياء معقولة والصفات الكمالية عينه تعالى فتدبر دعوى الثالث بان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى كما لا يقدح في احدية ذاته تعالى وبساطته كما قال الفارابي في الفصوص فلاه الكل من حيث لا كثرة فيه انتهى كذلك هذه الصور الكثيرة في ذاته بعد الذات الاحدية فلا يقدح هذه الكثرة في احدية الذات فتفكر وقال الصدر الشيرازي ردا لذلك المذهب ان تلك الصور اما لوازم ذهنية له تعالى او لوازم له تعالى مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي او لوازم خارجية له تعالى والاول والثاني باطلان فان الواجب ليس له وجود الا في الخارج لا في الذهن على ما تقرر في مقره من انه تعالى لا يتصور بالكنه و بكنهه والثالث ايضا باطل فان اللوازم الخارجية حقائق خارجية لا ذهنية وهذه الصور سواء كانت صور الجواهر او الاعراض امور ذهنية وقيل ان مثل هذا يرد على الصور الحاصلة في اذهاننا فان اتصاف الذهن بها ليس ذهنيا والا يلزم ان يكون للذهن ذهن فيكون خارجيا انضماميا والانضمام الخارجي يستدعي وجود الطرفين في الخارج فيلزم ان يكون الصور حقائق خارجية مع انها في الذهن فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا وان اردت زيادة التفصيل في رد مذهب هؤلاء الشيوخ فارجع الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية **قوله لكن ذلك** اي كون علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور **قوله واحدا بسيطا** آه اعلم ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب تعالى بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة باعتبار التعلقات بالاشياء كالقدرة فهنا تلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها وهذه التعلقات بالمعلومات آلية وتسمى العلم **قوله فلا تعدد في المعلومات** آه قال الفاضل الملا الاهوري هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام في العلم التفصيلي فيلزم اما تناهي المعلومات باعتبار العلم التفصيلي او نفي العلم التفصيلي وفيه ان العلم التفصيلي له تعالى ليس صفة الكمال اذ لا يعزب عنه مثقال ذرة في علمه الاجمالي الواحد البسيط

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى

فلا ضير في نفيه لو التزم فتفكر قوله ولذلك ذهب آه اي للزوم وجود الصور الغير المتناهية المترتبة في ذاته تعالى لو كان علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية بالصور كما هو مذهب المعلمين ومن اتباعهم وجريان البرهان فيها ذهب الفلاسفة وهم اكثر المتاخرين الى ان علمه تعالى علم اجمالي وشنعوا على كون العلم له تعالى بالصور تشنيعا بليغا فما قال الفاضل اللاهوري معترضا على الشارح العلامة بانه ليس قول الفلاسفة بكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لئلا يلزم تناهي معلوماته بل لئلا يلزم تكثر في ذاته وصفاته غفلة عن مقالاتهم وما قال الفاضل القراباغي من انه لا وجه لذهاب الفلاسفة الى كون علمه تعالى اجماليا وعدولهم عن القول بكون علمه تعالى بالصور فانهم يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت او غيرها والدليل المذكور لاثبات الترتيب لم يظهر لهم بل هو من خواص الشارح كما اشار الشارح اليه بقوله ولي ههنا كلام آه ففيه ان الترتيب بين الصور الغير المتناهية لو كان العلم له تعالى بالصور ثابت مع قطع النظر عن الدليل الذي ذكره الشارح بقوله ولي ههنا كلام آه لانا نقول ان صدور تلك الصور جميعها ليس من الاول تعالى والا لزم صدور الكثير من الواحد وهو خلف عندهم ولا يصح مداخلة غيره تعالى من الامور الاجنبية في صدورها لما هو الظاهر فيكون بعض من هذه الصور شرطا لصدور البعض الآخر فيثبت الترتيب قد قال الشيخ الرئيس في بعض كتبه ان صورة المعلول الاول علة لصورة المعلول الثاني وهكذا ثم نلقي عليك اولا ان الفاضل السجائسي قال ان المشار اليه لذلك كون علمه تعالى واحدا بسيطا وقال الكابلي ان المشار اليه عدم تعدد المعلومات بحسب العلم ولا يذهب عليك ان قول الشارح الآتي وذهب بعضهم آه على هذين القولين لا يكون معطوفا على قوله ذهب الفلاسفة كما لا يخفى وهذا بعيد عن السياق والسلامة فافهم وثانيا ان تحقيق مذهب اكثر المتاخرين ان علمه تعالى بالممكنات علم اجمالي عين ذاته تعالى وهو تعالى بنفسه مبدا الانكشاف فيها وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في المحدود بالحد التام فانه مجمل بالنسبة الى الحد التام بعروض الالتفات الواحد والا يلزم التركيب في ذاته تعالى لان المحدود بالحد التام يكون مركبا وهو باطل الا ان يكون

الواحدة منحلة الى الصور الكثيرة كما ينحل الجسم الى الاجزاء التحليلية والا يلزم ان يكون الواجب
تعالى منحلا الى الامور الكثيرة وهو باطل ولا عدم الامتياز فان العلم بعدم الامتياز نقص وهو تعالى
بنفس ذاته عندهم مبدأ الانكشاف العالم بقضه وقضيضه انحيازا وامتيازا لا يعزب عنه مثقال ذرة
فهذا العلم بالحقيقة علم تفصيلي لكنه انما سمي اجماليا لكون مبدأ الانكشاف فيه امرا واحدا هو ذاته
كما يكون مبدأ الانكشاف في علمنا الاجمالي للاشياء الكثيرة صورة واحدة لكن بين علمنا
وعلمه تعالى بونا بعيدا فان في علمنا الاجمالي كشفا ناقصا بلا امتياز وفي علمه الاجمالي كشفا تاما انحيازيا
فان قلت ان ذاته تعالى مباينة لذوات الممكنات ولا يكون انكشاف الممكن بحضور الممكن
الآخر فكيف يكون ذاته تعالى مبدأ الانكشاف الممكنات قلت لا ضير في كون المباين منشأ الانكشاف
مباين الا ترى ان الشبح منشأ لانكشاف ذي الشبح مع ثبوت المغايرة بينهما نوعا وجنسا فان
قلت ان الشبح له خصوصية مع ذي الشبح بها يكون منشأ لانكشافه بخلاف الواجب قلت
للواجب ايضا خصوصية مع كل واحد من الممكنات فبتلك الخصوصية يكون ذاته تعالى
مرآة لانكشافها الا ترى ان الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف فان النفس
مع كمال حضورها عندها لا تعلم نفسها بانها مركبة او بسيطة حتى اختلفوا اختلافا بليغا وتعلم
الاشياء الاخر بالبساطة والتركيب فان قلت ان مبدأ الانكشاف لما صار واحدا فكيف لتمايز
المعلومات فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم قلت
الامتياز بحسب الخصوصيات فان له تعالى مع كل ممكن خصوصية مغايرة لخصوصيته تعالى مع
غيره وليس بضروري ان نعلم كنه تلك الخصوصيات فان قلت المرآة اما ان تكون ذاتيا
للمرئي او عرضيا له وليس الواجب تعالى عرضيا للممكنات ولا ذاتيا لها فكيف يكون مرآة لها
قلت هذا الحصر عند من جوز الانكشاف بالمباين ممنوع لا بد له من دليل قال السيد الباقر
في التقديسات ان العلم بذاته تعالى لكونها مبدأ الكل هو العلم بما عداه ولو استبعد بالمباينة نقول
ان الصورة الذهنية مغايرة بالشخصية الخارجية مع انها مبدأ الانكشاف بل هذا اولى لانه
تعالى يعطي الشيء وجود الذات وفاعل الهويات بخلاف الصورة فانها ظل ذي الصورة
وبعض عبارات الشيخ دالة على انه اختار هذا المذهب حيث قال في الشفاء انه تعالى يعقل ذاته

علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى
يستدعي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيحصل من ذاته كل شيء وهذا القدر يكفي ههنا وان شئت التفصيل
فارجع الى حاشيتنا المترجمة بالتحقيقات المرضية قوله الى نفي علمه تعالى الخ قالوا ان
المعقول متميز عن غيره فان العلم صفة توجب التميز وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من
الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه
ههنا ردّه شارح المواقف بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يتميز
به عن غيره انما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن الغير بالحد والنهاية
وانه ممنوع لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد قوله يستدعي بسطا في الكلام آه لما كان بناء هذه
الحاشية على الايجاز فلا يناسب لنا ان نفصل مسألة ما تفصيلا تاما سيما المسألة التي تعترف
الشيوخ بكونها مما لا يسعه المقام وهذا المعترف بقصور الباعة وان اغنى اغناءً ما عن مسألة علم الواجب
في حواشينا على فن الميزان لكن لا بد ههنا ايضا من بيان القدر الضروري فنقول اولا انه
من السفهاء الدهرية من قال انه تعالى لا يعلم نفسه فان العلم نسبة والنسبة لا بد لها من امرين
اذ نسبة الشيء الى نفسه محال وقيل ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة وقد عمي بصيرته
ولم يعلم انا نعلم نفسنا فكيف الواجب الكامل التام الكمال وفرقة ثانية من القدماء قالوا انه تعالى
لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بالشيء انه يعلم بعلمه وذلك يتضمن علمه
بنفسه وقد بينا امتناعه ولا يذهب عليك ان الموقوف على السفاهة سفاهة وفرقة ثالثة
قالوا انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية وقد مر ما له وما عليه وهذه المذاهب وامثالها اولى
بان يعرض عنها عن الاعتراض عليها والذي عليه ذوو الالباب هو انه تعالى يعلم نفسه وغيره ومن
تامل في النظام البديع وثمرات الاشجار وانواع النباتات والجمادات والحيوانات وغيرها
بل تامل في نفسه من افعاله وحركاته وسكناته علم قطعا ان مبدعها ابدعها عالما بها قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فكيف لا يدل الارض ذات فجاج والسماء
ذات بروج على العالم اللطيف الخبير وثانيا انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى

فان قلت معلومات اللہ تعالیٰ غیر متناہیۃ سواء کان العلم المتعلق بہا واحدا او متعددا فیجری التطبیق فی المعلومات قلت

یعلم الجزئیات علی وجہ کلی ففہم الاکثرون ان المرام ان اللہ تعالیٰ یعلم الطبائع الکلیۃ لا الطبائع
الجزئیات من حیث انہا مانعۃ عن الشرکۃ فان الجزئیات متغیرۃ فلو علمہا الواجب تعالیٰ
والعلم یکون علی حسب المعلوم یلزم التغیر فی علمہ تعالیٰ ولما کان یرد علیہ ان فی ہذا انکار العلمہ
تعالیٰ فان کل موجود فہو متشخص وفیہ امر غیر الکلی وہو التشخص وادراکہ یکون علی الوجہ الجزئی
وہو منتف فی الواجب فالمحققون توجہوا الی توجیہہ فمنہم من قال ان مدار الکلیۃ والجزئیۃ
علی التعقل والاحساس فالشیء ما اذا ادرک بالتعقل یکون کلیا واذا ادرک بالاحساس یکون
جزئیا وقد صرح بہ الفاضل الباغنوی فی حاشیۃ علی الحاشیۃ القدیمۃ ولا مریۃ فی انتفاء
الاحساس فی الواجب تعالیٰ لکونہ تعالیٰ منزہا عن الحواس فیکون ادراکہ تعقلیا فلذا قال
الشیخ انہ یعلم الجزئیات علی الوجہ الکلی ولیس المراد انہ تعالیٰ لا یعلم الجزئیات حتی یرد ما ورد
وقیل ان نفی الاحساس مطلقا عن الواجب لا یساعدہ البرہان وان ارید الاحساس المخصوص
بنا فلا وجہ للتخصیص فان تعقلہ تعالیٰ ایضا لیس بالقوۃ العاقلۃ کما یکون تعقلنا بہا فافہم و
منہم من قال ان المراد بالعلم علی الوجہ الکلی العلم بالشیء اعم من ان یکون مع التشخص اولا
لکنہ من غیر تخصیصہ بانہ فی الآن الحاضر او فیما مضی او فی المستقبل بل بانہ موجود فی
وقت کذا من غیر اعتبارہ باحد الاوصاف الثلثۃ والعلم علی الوجہ الجزئی ہو العلم مخصصا
باحد الازمنۃ والواجب لما لم یکن زمانیا ولیس بالنسبۃ الیہ ماض ولا مستقبل ولا حال لا بد
من ان یکون علمہ بالکل علی الوجہ الکلی بہذا المعنی لا علی الوجہ الجزئی فتامل قولہ فان قلت
آہ رد علی الجواب السابق حاصلہ ان قولکم فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ لا یقطع عرق
الشک فان معلومات اللہ تعالیٰ غیر متناہیۃ فی انفسہا لاحاطۃ علمہ تعالیٰ بالاشیاء الموجودۃ
والمعدومۃ الغیر المتناہیۃ فیجری التطبیق فیہا سواء کان العلم المتعلق بہا واحدا کما ہو
رأی المحققین من المتکلمین واکثر المتاخرین من الحکماء او متعددا کما ہو رأی المعلم الاول و
اتباعہ وان لم یجر البرہان فیہا فیلزم انتقاضہ قولہ قلت آہ حاصلہ انہ لو کان المراد جریان
البرہان فی جمیع المعلومات معدومۃ کانت او موجودۃ فنحن نمنعہ اذ لا بد لجریان البرہان

ای الشیخ ابو علی ابن سینا ۱۲ منہ
ای الباغنوی ۱۲ منہ
ای المحقق الطوسی فی رسالۃ العلم ۱۲ منہ

على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان
الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير
متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى
فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية

من وجود السلسلة ولا يخفى جريانه كون الامور غير متناهية بحسب نفسها ولو كان المراد
جريانه في الموجودات من المعلومات فعلى تقدير حدوث العالم كما هو مشرب معاشر المتكلمين
يكون المعلومات الموجودة بالفعل في الخارج متناهية اذ ليس عدم التناهي في الماضي لوجوب
الابتداء واما في الاستقبال فالمعلومات وان كانت غير واقفة عند حد لكنه لا يستلزم
كونها بالغة مبلغ اللاتناهي متصفة بالوجود بالفعل فان الموجود بالفعل في كل وقت من
الاوقات الآتية ليس الا متناهيا فاللاتناهي اللايقفي قسم من المتناهي وبالجملة فالتطبيق
ان كان في المعلومات بحسب كونها موجودة في علمه تعالى فهي هناك متحدة لا تكثر فيها ولا تعدد فكيف
يجري ذلك البرهان وان كان بحسب كون تلك المعلومات موجودة متصفة بالوجود بالفعل
في الخارج فهي متناهية فلا يجري البرهان ايضا وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره قيل
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فجملة المقدورات الممكنة
اما ان تكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول لزم وقوف المقدورات فلا تكون
المقدورات بمعنى لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي وهو ينافي
لامتناع الغير المتناهي مطلقا واجيب عنه بان الممكنة في قولكم فجملة المقدورات الممكنة اه
ان كانت صفة للمقدورات فنختار الشق الثاني وقولكم يلزم امكان الغير المتناهي قلنا ممنوع
انما يلزم امكان آحاد الغير المتناهي لا امكان الغير المتناهي ويجوز ان يكون المجموع غير متناه
ممتنعا وكل واحد من آحاده ممكنا متناهيا وان كانت صفة للجملة فنختار الشق الاول وقولكم
يلزم وقوف المقدورات قلنا ممنوع فان كل جملة متناهية فوقها جملة اخرى متناهية وهكذا
فلا يلزم الوقوف على حد فافهم قوله فهي هناك متحدة قيل ان اراد الاتحاد بحسب العلم فلا كلام
فيه وان اراد الاتحاد بحسب المعلومات فهي ليست متحدة بل بعضها ممتاز عن بعض واجاب عنه

قوله واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني فيثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية

الفاضل الاله آبادي بان المراد الاتحاد باعتبار الوجود فان وجود العلم هو بعينه وجود المعلوم
فافهم قوله واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني آه نلقي عليك لا بد منه وهو ان الفلاسفة
قالوا ان للاشياء وجودين الاول الوجود الاصلي الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه
كالاضاءة والاحراق والاشتعال من النار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا والثاني
الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه هذه الآثار ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا سواء كان في اذهاننا او في
اذهان العوالي والمتكلمون جمهورهم ينفون الوجود الذهني واستدل الفلاسفة على اثباته
بوجوه آخرها انا نتصور المعدومات الممكنات كالعنقاء والممتنعات كاجتماع النقيضين ونحكم
عليها احكاما ايجابية صادقة كما نقول ان العنقاء شيء وممكن وكذا اجتماع النقيضين مفهوم
او ممكن بالامكان العام وكذا الحكم على الاشياء الخارجية لا من حيث انها خارجية احكاما ايجابية
صادقة وثبوت الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج كما فرضنا فهو في الذهن
حاليا كان او مسا فلا وتعقب عليه المتكلمون بوجوه الاول انه لو حصلت الاشياء بالذهن
فاذا حصل شخصان من نوع واحد كزيد وعمرو يلزم اجتماع المثلين في محل واحد هو الذهن
والزمان ايضا واحد ولا امتياز بينهما فان قلت ان صورة زيد اذا حصلت في ذهن تشخصت
بتشخص وصورة عمرو اذا حصلت في ذهن تشخصت بتشخص آخر فالامتياز بينهما بهذين التشخصين
وان كانت الماهية متحدة قلت ان التشخصات الذهنية متشاكلة بالضرورة انه كما يصدق
على صورة زيد انها علم وعرض وصفة من صفات النفس وهكذا كذلك يصدق على صورة عمرو
فلا فرق فتدبر فان قلت ان صور الجزئيات انما ترتسم في القوى الجسمانية وهي تنقسم بانقسام
موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر تحصل في جزء آخر منها
وهكذا فيحصل الامتياز بتعدد المحال قلت هذا انما يصح في الجزئيات الجسمانية واما الجزئيات
المجردة فهي انما تحصل في النفس على ما ثبت في مقره فالجواب الحق ان الامتياز لا يتوقف على
تعدد المحل وتعدد الزمان او تعدد الماهية بل قد يحصل الامتياز بتعدد استعداد المحل وان اتحدت
هذه الامور فمن جهة استعداد للذهن حصل صورة زيد ومن جهة استعداد آخر له حصل صورة عمرو

فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل الرافع للامتياز الا ترى ان هيولى العناصر عندهم واحدة بالشخص
والصورة الجسمية ماهية واحدة نوعية على ما صرح به الشيخ فى الشفاء وقد توارد على الهيولى افرادها
المتماثلة فى زمان واحد فليس ذلك الا لاختلاف استعدادات الهيولى فمن جهة انها استعدت
لقبول الصورة المائية قبلتها ومن جهة انها استعدت لقبول الصورة الهوائية قبلتها
وهكذا فتفكر والثانى انه يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا السواد والبياض وحصل مفهوماهما
فى الذهن واجتماع النقيضين اذا تصورنا الوجود والعدم وحصل مفهوماهما فى الذهن وهو
باطل والجواب عنه ان التضاد والتناقض من خواص الهويات العينية اذ لا معنى لتضاد
مفهوم السواد والبياض مثلا الا عدم اجتماع جزئياتها بالهويات العينية واما عدم اجتماع
الصور والماهيات فلا بد له من برهان قوى فتامل والثالث انا اذا تصورنا الحرارة
حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة
والاعوجاج فيلزم كون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومعوجا ولا مرية فى ان هذه الصفات
منتفية عن الذهن ضرورة واجاب عنه الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية
موجودة بوجود ظلى لا هوية عينية موجودة بوجود اصلى والحار ما يقوم به هوية الحرارة
اى ماهيتها موجودة بوجود عينى لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهنى فلا يلزم
اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه كذا قال السيد السند فى شرح المواقف
وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق فى حاشيته على الحاشية القديمة الجلالية
على شرح التجريد الجديد بما محصله ان قيام الموجود الذهنى قيام انضمامى ولا نجد فارقا
بين قيام وقيام وادعاء الخصوصية فى الوجود الخارجى دون الذهنى غير تام وقد افاد
المحقق البنارسى فى جواب الثالث ان معنى الحار ما حصلت فيه الحرارة لكن لفظة فى مشترك
بين معان كثيرة وتحقق المعنى المراد فى تعريف الحار فى الحرارة الحاصلة فى الذهن ممنوع
فلعل حصول الحرارة فى الذهن لم يكن فرد الحصول الحرارة فى الشئ الماخوذ فى تعريف الحار
فافهم والرابع ان علم زيد الجزئى مثلا بالحصول والوجود الذهنى ان كان بان
يحصل هو نفسه متشخصا بالعوارض الخارجية فى الذهن فهو باطل والا لزم ان يحترق

ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال

الذهن بحصول الجبل ويحترق بحصول النار وان كان بحصول مباينة فهو مستبعد فان المباين لا يفيد الالتفات الى مباين وان كان بحصول ماهية كلية فمع ان نسبته الى جميع الافراد على السوية فكونه علما لزيد دون عمرو مثلا ترجيح بلا مرجح يلزم ان لا يكون حصول الاشياء بانفسها بل هذا حصول الاشباح مع ان المذهب المحقق الحصول بالانفس وفيه انه يحصل الماهية الكلية ويعرض لها تشخص ذهني مماثل للتشخص الخارجي لجزئي بصارت علما لذلك الجزئي دون غيره وليس هذا حصول الاشباح فان الشبح عبارة عن امر يكون مباينا للذي له الشبح ولا يكون متحدا معه في الحقيقة كصورة الفرس المنقوشة على اللوح وهذه الماهية ليست كذلك فحصول الماهية الكلية هو حصول الاشياء بالانفس فتدبر وتحقيق مبحث الوجود الذهني طويل الذيل وهذا القدر يكفي ههنا **قوله** ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال فيه خدشات الاولى ما اورده الفاضل الجايلسي بقوله لانم ذلك لان قولنا زيد سيوجد قضية صادقة وليس الحكم فيها على صورة زيد قائمة بالذهن والا لكانت القضية كاذبة لامتناع انتقال الحال عما يحل فيه بل على ذات زيد ليس بموجود في الخارج ولا في الذهن وهو معلوم لامتناع الحكم على المجهول المطلق فتحقق التعلق بين العالم والمعدوم الصرف انتهى وقد يجاب عنها بوجوه منها انا نختار ان المحكوم عليه نفس صورة زيد وهي عنوان لزيد فالحكم عليها بسيوجد ليس باعتبار نفسها بما هي صورة حتى يقال ان انتقالها ممتنع بل الحكم عليها باعتبار انطباقها على المعنون وهو زيد ولا ضير فيه ومنها ان كلامه في المعدوم الصرف وزيد في الصورة المفروضة ليس بمعدوم صرف لانه وان ليس بنفسه موجود لكن صورته موجودة في الذهن والمعدوم الصرف ما لا يكون ذاته ولا صورته موجودة ومنها قال ذلك الفاضل من ان منشأ الاستحالة اما كون التعلق اضافة من شانها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين نفسها او امر آخر فان كان الاول فنقول انه باطل لان احد الطرفين في الصورة المفروضة زيد نفسه وهو غير موجود انما الموجود صورته مع تحقق الاضافة وهو التعلق بين العالم وذات زيد وان كان الثاني فلا بد

له قاله البيضاوي ١٢ منه

علي السيد الباقر ١٢ منه

التجوّز الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق فى وقت وجودها وان
صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصير
ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما فى الازل

من بيانه حتى ينظر فيه نقضه انا لا نسلم اولا ان احد الطرفين زيد بل صورته فانها المحكوم عليها باعتبار الانطباق وهى موجودة فى الذهن ولو سلمناه فنقول ان الاضافة من شانها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين نفسهما او صورتهما فزيد وان ليس بنفسه فى الذهن لكن صورته موجودة فى الذهن فلا يلزم تحقق الاضافة بدون تحقق الطرفين وثانيها ان المعلوم بالذات هو الصورة واما زيد فهو معلوم بالعرض فالتعلق بين العالم و والصورة بالذات وبينه وبين زيد بالعرض فلا يلزم تحقق التعلق بين العالم والمعدوم الصرف فتدبر وثانيتها ما اورده الفاضل اللاهورى من ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعلومات يقتضى تعددها وتمايزها فى نفسها والمفهومات كلها متمايزة بعضها عن بعض وليس لتمايز بينها موقوفا على وجودها فى الخارج او فى الذهن وردها الفاضل الاله آبادى بان اللاشئ المحض كيف يكون ممتازا ولا نحو للشيئية سوى الوجودين الخارجى والذهنى وثالثتها ان الحوادث الغير المتناهية تكون موجودة فى الدهر ويتعلق بها العلم فلا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ولا يذهب عليك ان هذا لا يجدى نفعا لان المتكلمين ينكرون الوجود الدهرى ورابعتها ان هذا ليس بمختص بمنكرى الوجود الذهنى كما فهمه الشارح بل يرد شكله على القائلين بالوجود الذهنى ايضا فانه كما ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال كذلك الالتفات الى المعدوم الصرف ايضا محال مع ان الشخص الخارجى المعدوم فى الخارج الغير الموجود فى الذهن بنفسه يلتفت اليه ويحكم عليه كقولنا زيد سيوجد فتدبر

قوله التجوّز آه توضيحه ان المتكلمين لما كانوا ينكرون الوجود الذهنى ويثبتون علم الله تعالى ازلا قبل وجودات الممكنات ومن البين ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال فيلزم عليهم اشكال وهو سلب علمه تعالى قبل وجودات الممكنات فالتجوّز الى

بالحوادث تعالی عن ذلک علوا کبیرا وفیما ذکرناہ مخلص عن ذلک

ان صفة العلم قدیمة وتعلق العلم بالحوادث حادث انما یتحقق وقت وجودہا لا قبل وجودہا
حتی یقال ان التعلق بالمعدوم الصرف محال ثم اعلم ان ہذا الالتجاء لعلہ وجدہ شئ
فی کتاب من کتب المتکلمین والذی فی الکتب المتداولة المعتبرة ہو ان علمہ تعالے
ازلی وتعلقاتہ ازلیة والمعلومات الحوادث کلہا حاضرة عندہ تعالی علی السواء من الازل
الی الابد لا ماضی بالنسبة الیہ ولا حال ولا استقبال فلا اشکال علیہم ولا التجاء لہم قال
شارح التجرید انہ تعالی لما لم یکن مکانیا کان نسبتہ الی جمیع الامکنة علی السواء فلیس فیہا
بالقیاس الیہ قریب وبعید ومتوسط کذلک لما لم یکن ہو وصفاتہ الحقیقیة زمانیا لم یتصف
الزمان مقیسا الیہ بالماضی والاستقبال والحضور بل کان نسبتہ الی جمیع الازمنة علی
السواء فالموجودات من الازل الی الابد معلومة لہ کل فی وقتہ ولیس فی علمہ کان
وکائن وسیکون بل ہی حاضرة عندہ فی اوقاتہا فہو عالم بخصوصیات الجزئیات واحکامہا
لکن لا من حیث دخول الزمان فیہا بحسب وصافہا الثلثة اذ لا تحقق لہا بالنسبة الیہ
ومثل ہذا العلم یکون ثابتا مستمرا لا یتغیر اصلا کالعلم بالکلیات انتہی وقال شارح المواقف
ناقلا عن کثیر من الاشاعرة العلم بانہ وجد الشئ والعلم بانہ سیوجد واحد فان من علم ان زیدا
سیدخل البلد غدا فعند حصول الغد یعلم بہذا العلم انہ دخل البلد الآن اذا کان علمہ ہذا مستمرا
بلا غفلة مزیلة لہ وانما یحتاج احدنا الی علم آخر متجدد بہ یعلم انہ دخل الآن بطریان الغفلة
عن الاول والباری تعالی یمتنع علیہ الغفلة فکان علمہ بانہ وجد عین علمہ بانہ سیوجد
فلا یلزم من تغیر المعلوم من عدم الی وجود تغیر فی علمہ انتہی فتدبر قولہ وفیما ذکرناہ من
ان علمہ تعالی واحد بسیط متعلق بالمعلومات الغیر المتناہیة الموجودة فی الخارج المعدومة
فیہ المتحدة فی الوجود بحسب علمہ تعالی قولہ مخلص عن ذلک ای عن لزوم ان یکون
تعلق العلم بالمعدوم الصرف ووجہ الخلاص علی ما قیل ان تعلق علمہ تعالی بالمعدومات
الخارجیة لیس تعلقا بالمعدوم الصرف بل ہو تعلق بالموجودات المتحدة فی الوجود
وما قال الفاضل اللاہوری من ان المشار الیہ لذلک ہو لزوم ان لا یکون الاستمرار

فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه

عالما في الازل بالحوادث فما يستقيم لكنه يخدشه ان ذلك للاشارة الى البعيد وقلما يشار به
الى القريب ثم ارجع الى ما افاده جد جدي كمال المحققين قدس الله سره من ان ما زعم الشارح
من ان لي خلاصا ليس للمتكلمين مخلص ليس كما ينبغي بل المتكلمون والشارح من حزب حدوث
العالم سيان في عدم الخلاص لان المعلومات لما كانت معدومة محضة فقبل الوجود
لم يكن الا صفة العلم قائمة بذاته تعالى او نفس ذاته وظاهر ان الشئ لا يكون منشأ الانكشاف
الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غير متصورة فلا ينفع ما قال الشارح من ان علمه بسيطا و
اجماليا نعم للحكماء مخلص فانهم قالوا بالقدم الدهري فلم يكن في الواقع مرتبة كانت الممكنات
معدومة حتى لا يتصور العلاقة انتهى ملخصا والحق ان المتكلمين ينكرون لبداهة ان
التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال بل جوزوا التعلق بالمعدوم وزعموا ان التميز
العلمي للمعلوم كاف لتعلق العلم به كذا افاد المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه
علينا **قوله** فان قلت العلم الاجمالي آه اعلم ان العلم الاجمالي ربما كان يطلق على العلم بالقوة كما
اذا علمنا قاعدة كلية فقلنا انه حصل لنا العلم الاجمالي بجزئياتها اي العلم بالقوة بها فانها تستنبط
من تلك القاعدة الكلية فهم المعترض بالعلم الاجمالي للواجب هذا العلم وقال ان العلم
الاجمالي ليس علما بالفعل بل هو علم بالقوة فيلزم المحذور وهو ان لا يكون الله تعالى عالما
بالفعل بالحوادث في الازل **قوله** قلت قد حقق في موضعه آه توضيحه ان تعقل نفوسنا
للاشياء علم بسيط اجمالي يجعله الفلاسفة مستفادا لنفوسنا من المبادي العالية ولما كانت
النفس مدبرة للبدن وتحتاج في تدبيره الى تفصيل فتفصل ذلك العلم الاجمالي البسيط
الفائض من المبادي العالية فالتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس فلو لم يكن العلم
الاجمالي علما بالفعل لم يكن نفوسنا عالمة للاشياء بما استفادت من المبادي العالية وهذا
كما ترى فما فهم المعترض من ان العلم الاجمالي هو العلم بالقوة ليس مما يصغى اليه فان
العلم الاجمالي وان كان يطلق على العلم بالقوة لكن العلم الاجمالي الذي كلامنا فيه علم بالفعل
ونظيره على ما ذكره بهمنيار في التحصيل ان يخصمك ذا تفوه بسؤال فيخطر ببالك جوابه دفعة فاذا

ان العلم الاجمالی علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذی يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادی العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هی نفس قالوا والتعقل الاجمالی للمبادی هو الخلاق للصور التفصيلية فی الخارج ولك ان تقول ان التعقل الاجمالی فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية فی اذهاننا وانما اشبعنا الكلام فی هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاحوال ولم يات جمهور المتكلمين فی هذا البحث بشیٔ يتعلق بقلب الاذكياء

ثم تفصله شيأ فشيأ فالعلم الذی يحضر عند السوال المشتمل علی التفصيل الذی بعده وهو حالة بسيطة مبدأ للتفصيل الذی يقع بعده وهو غير الملكة التی كنت تقدر بها علی جواب السوال فان تلك الملكة كانت حاصلة لك قبل السوال ايضا وهذا نظير للتفهيم ليسهل فهمه علی المتعلمين فافهم قوله قالوا والتعقل الاجمالی آه الغرض منه بيان بعض اسامی العلم الاجمالی فمنها الخلاق للصور التفصيلية فی الخارج وانما سمی به لان المبدأ الاول تعالی او العقل خلاق للصور التفصيلية فی الخارج وخلق المبادی انما هو بالعلم فان النظام البديع يدل علی ان خالقه علمه اولا ثم اوجده باستحكام واستيثاق فصار لذلك العلم الاجمالی دخل فی هذا الخلق فلهذا سمی بالخلاق هذا عند من لا يقول بعينية العلم الاجمالی للواجب تعالی واما عند من يقول بها فوجه التسمية ظاهر فان الواجب خلاق فكذلك ما هو عينه ومن ههنا يتفطن ايضا ان العلم الاجمالی علم بالفعل اذ لو لم يكن علما بالفعل كيف يكون له دخل فی خلق الصور التفصيلية وكيف يكون خلاقا لها وقس عليه التعقل الاجمالی فينا ايضا فافهم قوله وانما اشبعنا يحتمل ان يكون من الاشباع بالشين المعجمة والباء الموحدة والعين المهملة سير گردانيدن يقال اشبعته من الجوع كذا فی الصحاح او من الاسباغ بالسين المهملة والباء الموحدة والغين المعجمة تمام گردانيدن نعمت را بر كسے كذا فی الصراح قوله فی هذا المقام ای فی رد دليل الفلاسفة علی قدم العالم قوله لانه سلے لان حدوث العالم قوله تعارك آه التعارك الازدحام والتصادم باهم لوفتن وبرهم زدن والذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الافكار ويسمی هذه القوة الذهن

بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي يابا ها الطبع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الايمة التي اوردوها ايضا شانهم ذلك بلا استراد ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك ارتكز في العقل المشوب بالوهم ان ههنا استدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم ينبو عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما ينبو عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لاعبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لاعبرة بحكمه في الامتداد الزماني

قوله بل اجتهدوا اي جمهور المتكلمين قوله فيها اي في تلك المنوع البعيدة قوله اوردوها اي اوردوا تلك المنوع البعيدة قوله ذلك اي الميل الى مذهب الحكماء قوله ثم اقول آه دفع دخل مقدر تقريره ان العقل يجزم بداهة بعدم تناهي الزمان فان كل ما يفرض شيأ مبدأ يتعقل العقل امتدادا قبله ايضا وهكذا فصار الزمان ازليا بداهة وهو مقدار للحركة في ازلية ايضا وهي عرض لابد له من محل فيكون الجسم المتحرك ازليا فيلزم قدم العالم مع ان الشرع بصدد اثبات حدوث العالم وابطال دليل قدمه وتوضيح الدفع ان البعد المكاني متناه بين الحكماء والمتكلمين مع ان العقل بشوب الوهم يتعقل عدم تناهيه بداهة ويفرض فوق المحدد ابعادا فهذه البداهة عند ذوي الالباب بداهة الوهم فكذلك نقول ان الزمان متناه وحكم العقل بعدم تناهي الزمان بتسلط الوهم فلا يعبأ به والتخييل بان اخراج اليد من المحدد الى الفوق ممكن فيكون فوقه بعد مكاني تخييل خال عن العقل اما ترى ان المحدد ليس له حد محدود بل حيث انقطع البعد المكاني فهو محدد فما معنى اخراج اليد من المحدد الى ما هو لاشئ محض ثم اعلم ان الشارح المحقق سلك في الدفع مسلكا بعد تسليم وجود الزمان والا فيكفي في جواب الدخل ان يقال ان الزمان عند المتكلمين امر وهمي لا وجود له اصلا فليس هو من العالم ولا يتصف بان يكون قديما او حادثا فتفكر وتذكر ما قد سلف قوله ارتكز آه الارتكاز تكيه كردن بركمان والشوب آميختن كذا في الصراح قوله ينبو آه نبو دور شدن از جائي

ایضا وقولہم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض وان لایکون الامتداد
کذلک الا اذا کان لہ راسم موجود ممنوع فانا نجزم فی الامتداد المکانی ایضا
بالتقدم والتاخر بین اجزائہ بحسب الوضع والرتبۃ من غیران یکون لہ راسم موجود

یقال نباعنی وانبتہ انا دفعتہ عن نفسی کذا فی الصراح قولہ وقولہم انا نجزم آہ
دفع لاستدلال بعضہم الوارد علی القدم وتقریر الاستدلال ان بعض اجزاء الزمان
مقدم علی بعض بحیث لایجامع القبل البعد وہذا بدیہی فالزمان امر غیر قار فلو کان
الزمان موجودا فی الخارج لزم اتصال الموجود بالمعدوم وہو محال فالزمان امر
غیر موجود فی الخارج وظاہر انہ لیس اختراعیا محضا کانیاب الاغوال الاتری ان
تقدم بعض اجزائہ علی بعض متحقق فی الواقع بلا تقدیر مقدر فیکون من الانتزاعیات
التی لہا منشأ انتزاع وذلک لمنشأ راسم وہو الآن السیال الموجود فی الخارج
فکما ان الحرکۃ التوسطیۃ الموجودۃ فی الخارج ترسم فی الخیال حرکۃ قطعیۃ کذلک
یرسم ہذا الآن السیال ہذا الامتداد المسمی بالزمان فی الخیال ولابد من قدم ہذا
الآن السیال اذ لو انعدم فانعدامہ اما فی الآن او فی الزمان شیأ فشیأ علی الاول
یلزم تتالی الآنین وہو باطل وعلی الثانی یلزم انقسام الآن السیال وہو کما تری
ولما کان ہذا الآن السیال قدیما وبینہ وبین الحرکۃ التوسطیۃ انطباق فیکون الحرکۃ
التوسطیۃ قدیمۃ ولابد لہا من جسم متحرک ازلی قدیم فثبت قدم العالم وہو المطلوب فیرد علی ہذا الاستدلال
ایرادات الایراد الاول ان المتکلمین قائلون بوجود الجزء الذی لایتجزی فالزمان
بمعنی الامر الممتد یجوز ان یکون مرکبا عندہم من الآنات المتتالیۃ فلا یکون الزمان
امرا متصلا حتی یلزم اتصال الموجود بالمعدوم علی تقدیر وجودہ فی الخارج فیجوز لایکون
لہ راسم موجود والایراد الثانی ما افادہ الشارح بقولہ فانا نجزم آہ توضیحہ ان المکان
عند المتکلمین عبارۃ عن البعد الموہوم وہو الفراغ الذی یشغلہ الجسم علی سبیل
التوہم وانا نجزم بداہۃ فی الامتداد المکانی بالتقدم والتاخر بین اجزائہ بحسب
الوضع الاتری انا نحکم بان البعد الذی ہو عند مقعر فلک القمر مثلا اقدم وضعا

بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقتضى امتناعهما
واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد

بالنسبة الينا من البعد الذى هو فى طبقة الهواء والذى عندها اقدم وضعا من الذى عند المار وهكذا ولا يلزم من هذا الجزم والحكم ان يكون البعد المتصف بالتقدم والتاخر موجودا فى الخارج او يكون له راسم موجود فى الخارج بل البعد المتوهم وهمى محض والوهم مجبول على تخيله بانه ثابت فى نفسه فكذلك الامتداد الزمانى المتصف بالتقدم والتاخر بحسب الاجزاء يجوز ان يكون وهميا محضا ليس بموجود فى الخارج ولا له راسم موجود فيه وليس هو مناطا للتقدم والتاخر فى الاشياء الأخر كما يتوهم فى بادى الراى بان طوفان نوح انما قدم علينا لان زمانه مقدم على زماننا بل التقدم والتاخر فى الحوادث منسوب الى ارادة البارى جل جلاله وقد مر شئ منه فتذكره والايراد الثالث انا سلمنا ان للامتداد الزمانى راسما هو الآن لكنه لا نسلم انه قديم بل هو معدوم اما عند المتكلمين فعدمه ليس فى الزمان ولا فى طرفه كما ان عدم المكان عندهم ليس فى المكان ولا فى طرفه واما عند الحكماء فعدمه فى الزمان الا انه لا على سبيل الانطباق حتى يلزم انقسام الآن بانقسام الزمان فاستدلالكم بقولكم اذ لو انعدم آه غفلة عن المذهبين فلا تغفل قوله بل نقول آه اضراب عن قوله ثم اقول آه والحاصل ان ما ذكر سابقا يدل على ان لا تناهى الزمان يجوز ان يكون كلا تناهى المكان من احكام الوهم والآن نقول بالاضراب ان الامر فى الواقع كذلك فان الامتداد المكانى والزمانى لو كانا غير متناهيين فى الواقع يجرى البرهان فيهما فالبرهان دال على امتناع كون هذين الامتدادين غير متناهيين فتوهمهما غير متناهيين بداهة الوهم قطعا قوله واذا كان الزمان متناهيا آه دفع لما يقال فى اثبات قدم الزمان من ان الزمان لو كان حادثا تقدم عدمه على وجوده تقدما انفكاكيا وهذا هو التقدم الزمانى وهو يقتضى ان يكون المقدم فى زمان والمتاخر فى زمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه هف وتوضيح الدفع ان الزمان اذا كان حادثا ومتناهيا لم يكن قبله شئ قبلية

شئ لا ان المکان غیر متناہ فاسد تعالی متقدم علی الزمان لا بالزمان بل بنحو
آخر من التقدم لا یبعد ان یسمی تقدما ذاتیا کما ذکرہ المتکلمون فہذہ مقدمات
اذ لاحظہا الزکی انقطع عن نفسہ الرکون الی المذاہب الباطلۃ التی لا یمکن
الرجوع والمیل عنہا الا بہدایۃ اسد القویم الی الصراط المستقیم فانہ الہادی اسلے
دین الاسلام ومنہ الرجا فی الوصول اسلے دار السلام فی ہذا المطلب
اللطیف فی ہذا المذہب الشریف

زمانیۃ لا لانہ غیر متناہ بل لانہ متناہ فلا زمان قبلہ حتی یکون شئ موجودا فیہ ویتقدم علی
الزمان بالزمان ہذا کما انہ لیس فوق المحدد وہو فلک الافلاک شئ من الخلاء والملاء لا لاجل ان
المکان الذی ہو عبارۃ عن البعد والفضاء غیر متناہ فانہ قد ثبت تناہیہ بل لاجل
انہ لا فوق ہناک فان محدد الفوق بمرکز العالم الجسمانی قال الفاضل اللاہوری اذا
لم یکن قبل الزمان شئ من الاشیاء وہو متناہ کان کل ما سوی اسد حادثا وہو المطلوب
وانت لا یذہب علیک انہ سلمنا ان شیئا من الاشیاء لا یکون قبل الزمان قبلیۃ زمانیۃ
لکنہ لم لا یجوز ان یکون شئ من العالم موجودا قبل الزمان قبلیۃ بغیر زمانیۃ کقبلیۃ
الواجب تعالی فلا یلزم منہ ان لا یکون شئ من العالم موجودا قبل الزمان مطلقا
حتی یلزم حدوث العالم فتدبر قولہ فاسد تعالی آہ دفع دخل تقریرہ انکم قلتم انہ لیس
شئ قبل الزمان قبلیۃ زمانیۃ مع ان ہذا لیس بصحیح الا تری ان اسد تعالی
مقدم علی الزمان تقدما انفکاکیا عندکم وہذا ہو التقدم بالزمان وحاصل الدفع ان
اسد تعالی لیس زمانیا بل ہو متعال عن افق التجدد والتصرم فلیس تقدمہ علی الزمان
بالزمان بل ہو مقدم علی الزمان تقدما ذاتیا وہو قسم سادس اخترعہ المتکلمون وہو
قریب من السبق السرمدی الذی اخترعہ السید الباقر الداماد وقد مر کلامہ فتذکر ولیکن
ہذا آخر ما اردنا ایرادہ فی ہذہ الحاشیۃ المسماۃ بحل المعاقد فی شرح العقائد للمحقق
مستند الاقاصی والادانی جلال الملۃ والدین الدوانی العبد المفتاق الی رحمۃ
ربہ القوی محمد عبد الحلیم الانصاری اللکنوی ابن مولانا محمد امین اسد وصلہ الی غایۃ

ستمناه حال قراءة من له طبع سليم وفهم مستقيم المولوی محمد عمر سلمه الله خالق القوی والقدر ذلک الشرح علیّ وتردده الیّ حین اقامتی بالبلدة المعروفة بالجونفور افاض الله علی اهلها السرور بمدرسة من هو ذو المروة والامتنان صاحب الجود والاحسان خالص النیة فی احیاء الشریعة صادق الطویة فی اعلاء السنة السنیة حاج الحرمین الشریفین الشیخ محمد امام بخش الجونفوری ادامه الله الباری وقد کانت الحاشیة التی علقها علی ذلک الشرح استاذ اساتذة العالم البحر الهمام الاعظم رئیس المحققین امام المدققین من هو عم جد جدی وانتهی الیه بواسطتین سلسلة تلمذی لمولانا نظام الملة والدین محمد السهالی اللکنوی اسکنه فرادیس الجنان القادر القوی وافیةً بحل المغالق وفتح ابواب المضایق محتویة علی تدقیقات انیقة وتحقیقات رشیقة ومن علق علیه بعدها فقد اخذ ما اخذ منها وهذا المعترف بقصور الباع قد اقتفی اثر ذلک المقدام رجاء ان یفاض علیه ببرکته فیض المنعام ولقد استراح قلم التحریر یوم میلاد النبی کالبدر المنیر الرابع عشر من شهر الجمادی الاولی المنسلک فی السنة العاشرة من العشرة السابعة من المائة الثالثة من الالف الثانی من هجرة سید البشر نبینا محمد علیه وآله صلوة الله الصمد رب احشرنا فی زمرة الاتقیاء وجنبنا عن شرور الاشقیاء واجعل هذه الحاشیة خالصةً لوجهک الکریم انت المستعان المعین الحکیم والرجاء من خلان الزمان النظر فیها بعین الاحسان ان وقع الخطاء فعلیهم الاصلاح فقلما یخلو الانسان عن الزلل انما هو شان القوی القادر الاجل

اللهم صل وسلم علیه وآله

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي علمنا الكلام والصلوة والسلام على رسوله سيدنا محمد خير الانام وعلى آله وصحابه ماحي الظلام اما بعد فيقول العبد الضعيف محمد عبد الهادي الانصاري الفرنگي محلي غفر له ان شرح العقائد العضدية للمحقق الملة المحمدية البالغ في المعقول اقصى الغايات والسابق في مضمار المنقول منتهى النهايات جلال الملة والدين محمد صديقي الدواني ذي التصانيف الكثيرة والتاليفات الشهيرة منها رسالة في اثبات الواجب وانموذج العلوم وثلث حواشي على شرح التجريد للعلامة القوشجي بحر العلوم وحواش ثلث على شرح المطالع وحاشية على شرح الشمسية للقطب الرازي وشرح التهذيب العلامة سعد الدين التفتازاني وغيرها وقد اخذ الفنون العقلية والنقلية من والده سعد الدين بن اسعد ومن غيره اساتذة البرية وهو قد سمع صحيح البخاري من الشيخ الامام شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الجزري واخذ العقليات من الائمة الاعالي منهم السيد السند زين الملة والدين علي الشريف الجرجاني لما كان شرحا غني عن المصباح بالاصباح وعن المفتاح بالافتتاح فتوجه اليه الكبار فصارت الحواشي عليه كثيرة مفيدة للطالب افادة جليلة الا ان بعض الحواشي عليه مملة وبعضها لوجازتها مخلة فكتب عليه البحر القمقام والنحرير الهمام مولانا محمد عبد الحليم المتوفي سنة خمس وثمانين بعد الالف والمائتين حاشية يكون نفعها عاما وضبطها تاما محتوية على تحقيقات انيقة ومحررة على تدقيقات بديعة معينة للمنتهي ومفيدة للمبتدي سماها بحل المعاقد حاشية شرح العقائد فتوجه الى طبعها محسود الاقران المولوي ابو الفيض محمد يوسف حماه الله عن التلهف والتاسف

بتصحيح العالم النبيل والفاضل الجليل اخينا المولوي محمد عظمة الله
عافاه الله واسرى مدارج الكمال رقاه وكان اختتام
الطبع شهر ربيع الثاني سنه ١٣٢٤ من هجرة
رسول الثقلين صلى عليه
خالق القمرين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله هو انسان الضمير راجع الى لفظ النبي المذكور صريحا باعتبار مفهومه التعريف ليس بلفظي لان الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبي اصطلاحا ولا حجر لاخذ النوع في التعريف الحقيقي اذا كان المعرف صنفا كما لا يخفى على المتامل فالقول بان التعريف لفظي ولذا اخذ النوع وهو الانسان في التعريف لا يخلو عن كدر قوله وعلى هذا لا يشمل آه نقض للتعريف اي على هذا التعريف لا يشمل النبي من اوحي اليه لكماله في نفسه مع انه نبي والقول بان ليس مقصود الشارح نقض التعريف والا يقول هذا لا يشمل بدون لفظ على بعيد عن قول الشارح اللهم الا ان يتكلف وانما قال وعلى هذا ولم يقل هذا لا يشمل لان المقصود بيان عدم شمول المعرف باعتبار هذا التعريف مع انه شامل وهو بهذه العبارة اظهر قوله اللهم الا ان يتكلف وجه التكلف هو تعميم المغايرة من التغاير الحقيقي والاعتباري قيل وجه التكلف ان المعرف النبي المتفق عليه في نبوته فلا نقض بخروج من اختلف في نبوته وايضا يجوز ان يكون القائل بهذا التعريف من لا يقول بنبوته وانت تعلم ان كلام الشارح لا يساعد هذا فان الاستثناء يدل على ان يتكلف في التعريف حتى يشمل من اوحي قوله على هذا الاسلوب هو اضافة الامة الى نفسه عليه السلام قوله فان فرق الكفرة الخ والقول بان الكفر ملة واحدة فجميع فرق الكفرة فرقة واحدة والاسلام ملل شتى بعيد جدا قوله فان ما هو آه اشارة الى وجه المناسبة

بين معناه الحقيقي والمجازي قوله من حيث الاعتقاد لا يخفى على الماهر ان هذا التقييد يخالف ظاهر ما صرح به النبي عليه السلام في تعيين الفرقة الناجية هم الذين على ما انا عليه واصحابي فان معناه الفرقة الناجية هم الذين على طريقة كان النبي عليه السلام عليها واصحابه ولا خفاء في ان النقض مندفع لان من كان على طريقة النبي واصحابه عليه السلام لم يكن عاصيا قوله استقلال لكثرتهم يعني ان المراد من عدم الدخول قلة مكثهم فان القليل كالمعدوم قوله ترغيبا يعني انما قال عليه السلام بعدم دخولهم ترغيبا آه لان عدم دخولهم انما هو باعتبار العقائد قوله ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة فانهم يتبادرون في انكار الحديث بمجرد الاستبعاد من غير قيام البرهان على النفي كما انكروا الصراط بزعمهم التعذيب بلا نفع والعذاب القبر فان الميت جماد وغير ذلك كما لا يخفى وقيل ليس المراد من استرسالهم مع عقولهم دون الاشاعرة انهم لا يعتدون بتاويل النقل وتطبيقه على ما يدل عليه العقل بل يحكمون بما يدل عليه العقل بدون الالتفات الى النقل وتاويله اذ ان الاشاعرة مع قيام الدليل العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون الظواهر وان خالفت العقل كيف فانهم اولوا كثيرا من الظواهر بالدليل العقلي فان الكل متفقون على ان العقل مقدم على النقل ولذلك اولوا اليد والاستواء على العرش ومجيء الرب الى غير ذلك بل الفرق ان الاشاعرة يقولون بان حسن الاشياء وقبحها شرعيان فيجوز الاشاعرة حسن شيء وقبحه بمحض تعيين الشارع بدون ان يكون في نفسه حسنا او قبيحا فيتبعون الشارع بدون التفحص والتفتيش في اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا ان للاشياء حسنا وقبحا في نفس الامر وقيدوا فقهاء الظاهر قد يخالفها والواجب الاتباع لما في نفس الامر فهم يتوقفون في الظواهر في اول الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر انه مخالف لها فيأولوا الظاهر او موافق فيتبعون فتامل ولا تتبع الهوى وفيه انا سلمنا ان المعتزلة توقفوا اولا في ظواهر اوامره ونواهيه حتى يجدوا انه مخالف للعقل فيأولوا عن ظواهرها او موافق فيتبعوها لكن لا يقتضي ذلك الى عدم اقتدائهم لما روي عن النبي واصحابه عليه وعليهم السلام لان المراد من الاقتداء الاتباع لما روي عنه اذا لم يكن مخالفا للعقل لان العقل مقدم على النقل اجماعا فكون التوقف لان يظهر انها مخالفة للعقل ام لا لا يقتضي عدم نجاتهم بل يكاد يحسن كما لا يخفى

ط
تعالى
بدون الحجی

قوله كالشيعة آه وانت خبير بان سياق الحديث يشعر بان الناجية هي التي تكون على طريق كان النبي عليه السلام واصحابه عليه سواء اخذ ذلك الطريق عن الاصحاب او عن غيرهم قوله في كل عصر اي في كل عصر كان سواء كان عصر الصحابة او غيرهم فهذا رد على من قال لا اجماع الا للصحابة او يقال في كل عصر من زمن المجتمعين موافقا لما ذهب اليه بعض من ان رجوع البعض قادح في صحة انعقاده قوله تقدم عدمه اي بمعنى سلب الوجود ولو في مرتبة الذات وهذا السلب غير مناف لاتصاف الماهية بالوجود في غير تلك المرتبة فلا يرد ما قيل انه يلزم التناقض لان العلة في آن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا اجزاؤها فيلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك الآن قوله فقال مصنف في ذلك الكتاب آه كانه انما قال مراده من هذا الرجل فلاطون للنقل عنه الحدوث والظاهر من الحدوث الحدوث الزماني قوله لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة لان الحكيم من هو صاحب هذا الاصل وانما عد افلاطون من الحكماء للنقل عنه القول بقدم النفوس والبعد وما نقل بحدوث فيحتمل التوفيق فلا يرد ان قدم العالم من اصول الحكماء واذا كان التوقف فيه موجبا لما ذكره فصحيح المخالفة بالطريق الاولى قوله استدل الفلاسفة على مذهبهم وهو قدم بعض اجزاء العالم بالشخص حاصل الاستدلال ان ما لا يتوقف الممكن في الوجود على خارج منه لا يخلو اما ان يحصل في الازل ام لا فعلى الاول لزم وجود الممكن في الازل لوجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة التامة فنفرض انتفاء الممكن بانتفاء لازمه فرض محال لاستلزامه اجتماع الوجود الممكن مع عدمه فبطل ما قيل يجوز انتفاء المعلول في الازل بانتفاء لازمه مع تحقق العلة التامة وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون حدوث الممكن بلا حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بلا تمام العلة التامة وقيل ايضا يلزم التخلف لكفاية ذلك البعض في وجوده وهذا انما يصح لو فرض وجود بعض العلة قبل حدوث الممكن وكفاية ذلك البعض في وجوده وهو غير لازم واما ان يكون حدوثه بحدوث امر فيتسلسل قوله فح لا يلزم الازلية جنس هذا المعد اي الامر الكلي المشترك بين المعدات الذي هو عنوان لملاحظتها كمفهوم الحركة والزمان والاستعداد ونحوه اي نحو الجنس كنوعها قوله واما دعوى آه هذا اشارة الى رد ما يرد على قوله

مه
النفائس
يريد كتب الشيخ
مه
المعدود
بشخصية

واثت بجیر وتقریرہ ان التسلسل فی المعدات وان لم یکن مستحیلا لکنہ یستلزم المطلوب ہو قدم
بعض اجزاء العالم وبیان الاستلزام من وجہین احدہما ان المعدلا بد لوجودہ وعدمہ
من زمانین والالکانا معًا فاجتمع الوجود والعدم والزمان مقدار الحرکۃ الفلکیۃ فلابد من
جسم متحرک بحرکۃ سرمدیۃ والا لانقطع الزمان وبانقطاع الزمان ینقطع سلسلۃ المعدات
وسنہ یلزم التسلسل المستحیل وثانیہما ان تقدم المعدات بعضہا علی بعض تقدم لا یجامع
وہذا التقدم من الاعراض الاولیۃ للزمان فوجودات المعدات الغیر المتناہیۃ تستدعی
وجود الزمان الغیر المتناہی والزمان مقدار الحرکۃ فیقتضی حرکۃ سرمدیۃ لوجود الجسم ووجہ
الرد علی الاول لانسلم ان لوجود المعدولعدمہ لابد من زمانین وقولہ والالکانا معًا قلنا
ممنوع اذ یجوز تقدم وجودہ علی عدمہ کتقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض ولوسلم فلانم کون
الزمان مقدار الحرکۃ او نفس الحرکۃ اذ یجوز ان یکون الزمان ما یعبر عنہ بالفارسیۃ بدرنگی وہو
غیر مستلزم لوجود الحرکۃ اذ نعلم بالضرورۃ تحقق درنگی وان لم یوجد الحرکۃ اصلا کما لا یخفی
علی صاحب لو توقف وما اوردہ فی اثبات کونہ نفس الحرکۃ او مقدارہا لم یتم ولو سلم کونہ نفس الحرکۃ
او مقدارہا فلانم کونہ حرکۃ متحرک واحد او مقدارہا لم لا یجوز ان یکون المتحرک بحرکتہ و
مقدارہا معدات غیر متناہیۃ وبہذا التفصیل تقدر علی الرد علی الوجہ الثانی لبیان الملازمۃ
فلا حاجۃ الی التفصیل قولہ وکذا دعوی کون المعدات آہ ہذا ایضًا رد لما یرد علی قولہ وثبت بجیر
وتقریر ما یرد ان المعدات من جملۃ الحوادث ولابد لکل حادث من مادۃ لانہ قبل وجودہ
ممکن لامتناع الانقلاب والامکان وجودی لما تقرر فی موضعہ ولیس بجوہر ایضًا فیستدعی
محلا موجودا لیس ہو نفس الحادث لامتناع تقدم الشئ علی نفسہ ولا امرا منفصلا لامتناع قیام
امکان الشئ بالامر المنفصل بل متعلق بہ اما تعلق المعروض بالعارض ان کان الحادث عرضا
او تعلق المحل بالحال ان کان الحادث صورۃ او تعلق المدبر بالمدبر ان کان الحادث
نفسا وعلی التقادیر لابد من جسم مشتمل علی المادۃ البتۃ ثم ان تلک المادۃ لیست حادثۃ
والالکانت لہا مادۃ اخری فیتسلسل اقول وایضًا لو کانت حادثۃ لکانت لہا مادۃ ایضًا
فیکون المادۃ الاولی اما عرضا او صورۃ او نفسا والکل باطل واما القول بتوارد الصور علی المادۃ

فغیر ظاہر اذ الحرکۃ الفلکیۃ وکذ مقدارہا معدات مع عدم استلزامہا توارد الصور علی المادۃ الفلکیۃ اذ الافلاک عندہم قدیمۃ بموادہا وصورہا الشخصیۃ کالنوعیۃ والجنسیۃ ویمکن ان یقال علی تقدیر حدوث العالم لا بد من انتہاء المعدات علی الاطلاق الی المادۃ والمتواردۃ علیہا الصور اما الانتہاء الی المادۃ فلما سبق من ان لکل حادث لا بد لہ من مادۃ قدیمۃ واما توارد الصور فلان الصورۃ الشخصیۃ لیست قدیمۃ ولا یخلو المادۃ من مطلقا ایضا فحصل ما یرد ان المعدات مطلقۃ فیلزم المادۃ وہی قدیمۃ البتۃ فثبت علی القول بالتسلسل والمعدات ما ادعیناہ من قدم بعض اجزاء العالم فیتم الدلیل واندفع المنع واما تقریر ما یرد فہو ان یقال لا نسلم ان الامکان یستدعی محلا موجودا ان ارادہ بہ الامکان الخاص وہو نسبتہ بل کیفیۃ نسبۃ غیر مفتقرۃ الی محل موجود فی الخارج ونسلم استدعاہ لمحل موجود فی الخارج ان ارادہ بہ الامکان الاستعدادی لکن لا نسلم من عدم سبق الامکان الاستعدادی لزوم الانقلاب من الامکان الذاتی الی الغیر وانما یلزم لو لم یکن الحادث قبل الوجود متصفا بالامکان الخاص لا یقال ان الامکان وان لم یکن موجودا فی الخارج لکن یتصف بہ الاشیاء فی الخارج لانہ علی تقدیر عدمیۃ الامکان یکون ہو لا شیا محضا فی الخارج فالشیٔ کیف تتصف فی الخارج بلا شیٔ فیہ اما الانقلاب فغیر لازم علی تقدیر عدم اتصاف الاشیاء فی الخارج اذ الممکن ما ینتزع منہ العقل ہذا المفہوم انتزاعا لا یاباہ العقول السلیمۃ وہذا المفہوم متحقق و ان لم یتصف بہ الاشیاء فی الخارج ولیس معنے الممکن ما یتصف بالامکان فی الخارج لما مر ان الامکان امر معدوم فی الخارج وبما قررنا ایضا یندفع ما قیل من ان اتصاف الشیٔ بصفۃ فی الخارج لا یستلزم ثبوتہا فیہ فان الموجودات تتصف فی الخارج بالوجود الذی ہو امر معدوم فیہ وان لم یکن موجودا فیہ ووجہ الاندفاع ان الموجود ما ینتزع منہ الوجود بالنظر الی الدلیل اوبدونہ کیف لا وان الوجود علی تقدیر عدمہ فی الخارج لا شیٔ محض فیہ فکیف تتصف بہ الاشیاء فی ظرف کونہ لا شیا محضا فیہ ویمکن ان یقال ان الاتصاف اعم من الاتصاف الانضمامی والانتزاعی والاتصاف الانتزاعی لا یستدعی ثبوت الشیٔ المتصف بہ فی ظرف الاتصاف ولا یتعقل مثل ذلک فی الامکان اذ ہو من الصفات العقلیۃ لکونہ من

لوازم الماهيات لا دخل للوجود الخارجي في انتزاعه فتامل وعلى الدليل شبهة كثيرة قوله يجوز
ان يكون وجود الممكن في الازل محالا يعني يجوز ان يكون وجود الممكن غير جائز في الازل
وان كان صفة الامكان اي جواز الوجود في الجملة متحققا في الازل اذ لا يلزم من جواز تحقق
الوجود في الجملة سواء كان في الازل وفيما لا يزال جواز تحقق الوجود في الازل والحاصل
ان الامكان وان تحقق في الازل لكن لا يلزم منه جواز تحقق الممكن في الازل فان قيل
في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الزمان لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى
ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها
لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية فاقول هذه
الشرطية اي قوله ان امكانه اذا كان مستمرا في الزمان لم يكن الخ ممنوعة فان امكان عدم
الزمان الخاص مستمر مع عدم استمرار تحقق ذلك العدم بالامكان اذ تحققه ممتنع في ذلك الوقت
ومع يجوز ان يكون وجود شيء منافيا بالذات للازل فيمتنع فيه بالذات وقد اجاب الشـ
في بعض رسائله بان قوله فاذا نظر الى ذاته لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان اراد ان
قوله في شيء منها متعلق بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود
فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي وهو امكان الازلية وان
اراد ان ذاته لا تمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون في شيء منها متعلقا بالوجود
فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب اقول اريد ان ذاته
لا تمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل قوله فهو بعينه امكان الازلية قلنا ممنوع بل اعم منه
فان جواز التحقق في كل واحد من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق فيها على سبيل الاستمرار
والدوام ولهذا احتاج السيد بعد قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع عن اتصافه بالوجود
في شيء منها الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا فالمصادرة غير
لازم وقد اجاب شارح التجريد بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع انتهى فان قلت

اذا سلم كون استمرار الامكان مستلزما لاستمرار عدم المنع عن قبول الوجود في جميع اجزاء الازل
فقوله لا بدلا بل ومعا لا يقبل المنع اذ على تقدير استمرار عدم المنع عن اتصاف الوجود لو فرض
استمرار العلة يستمر وجوده وبعبارة اخرى انه لو كان عدم منعه امرا مستمرا في جميع اجزاء الازل
يكون وجوده غير مناف لشئ من تلك الاجزاء فح اذا فرض دوام علته يدوم هو بدوامها فجاز
دوام وجوده بالنظر الى ذاته فقد ثبت جواز اتصافه به لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وهو المطلوب
قلت عدم المنافاة لواحد واحد لا يستلزم عدم المنافاة لكل واحد على سبيل الاجتماع وكذا
صحة الاتصاف بالوجود في كل منها لا يستلزم صحة الاتصاف فيها على سبيل الاجتماع ويتضح
بالنقض ببعض الموجودات التي تقتضي لذاتها عدم اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض
كالزمان اذ على هذا يلزم امكان وجود كل واحد من تلك الاجزاء نظرا الى ذاته وبتحقيقنا
ظهر اندفاع ما قيل ان منع كون امكان الوجود الازلي في الازل لكن لا مجال لمنع كون
امكان وجوده اللايزالي في الازل على ما بينوا ان امكان الحادث في الازل والا يلزم
الانقلاب فح للمستدل ان يقول كلامنا في علة وجود الحادث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه
لهذا الوجود في الازل ولا شك ان امكانه ايضا متحقق فيما بين فيجب ان يتحقق الحادث
في الازل فيلزم قدم الحادث ووجه الاندفاع ان تحقق الامكان في الازل لا ينفع المستدل الا مع
تحقق وجود الممكن فيه والمجيب انما منع جواز تحقق الممكن فيه لا تحقق صفة الامكان فيه كما
فهم الباحث وقد اجيب ايضا بان فرض تحقق جميع ما لا بد منه للوجود اللايزالي في الازل انما
يستلزم كون الحادث في الازل موجودا بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو واقع ضرورة
ان الموجود يوم الجمعة متصف يوم الخميس بكونه موجودا يوم الجمعة والمحال كون الحادث
موجودا بالوجود الازلي وهو غير لازم اقول الوجود اللايزالي مشتمل على نفس الوجود ووصف
اللايزالية فتحققه في الازل مستلزم لتحقق نفس الوجود فيه ووصف اللايزالية فيكون
ازليا ولا يزاليا معا هف وما اورد من المثال من ان الموجود يوم الجمعة متصف
يوم الخميس بكونه موجودا يوم الجمعة فلا طائل تحته اذ هو غير متصف في يوم الخميس بالوجود اصلا
فضلا عن الوجود في يوم الجمعة نعم يصدق يوم الخميس انه موجود يوم الجمعة وكذلك الحادث

له القائل يوسف الكوسج

ليس بمتصف في الازل بل الوجود اللايزالي لكن يصدق فيه انه موجود فيما لا يزال لكون صدق
المطلقة دائما وقد اجاب الشارح في بعض رسائله باختيار الشق الاول بنهج آخر حيث قال انا
نختار من شقي الترديد ان مؤثر العالم مستجمع في الازل لجميع شرائط التاثير قولهم فيلزم قدم
الاثر والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال قلنا لا نسلم استحالته على الاطلاق
بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة في الازل
بوجوده فيما لا يزال اذ اثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده في الازل
مرادا لم يوجد فيه فيصدر الحادث عن القديم المستجمع لجميع شرائط التاثير وان كان الارادة
وتعلقها ازليا فعليكم بيان امتناع هذا ورد بان استحالة ما ذكرتم بديهية اذ لا شبهة في امتناع ان
يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب ولا يوجد الموجب سواء كان الايجاب بالذات او بالاختيار
وما اورده الشارح بانه ان اريد انه تحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجوده فيما لا يزال فنختار
انه تحقق ولا يلزم منه ازلية المراد ففيه بحث لما تقدم من ان علة وجود الحادث وجوبه
فيما لا يزال لو كان ازليا لزم وجود الحادث مع وصف اللايزال **قوله** انت تعلم الى قوله
فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض قد سبق ان المجيب انما منع جواز تحقق الممكن في
الازل لا تحقق صفة الامكان فيه وهو جواز التحقق في الجملة قال بعض الفضلاء ان الشارح
بنى الكلام على ان المراد من الوجود في الاستدلال هو كون الشيء موجودا من غير وصف الازلية
واللايزالية كما هو الظاهر ولهذا زيف الجواب باختيار الشق الاول ومن لوازم تحقق
جميع ما لا بد منه في كون الشيء موجودا في الازل تحقق امكان وجوده الازلي في الازل اما
نفس الامكان فلان العلة التامة تقتضي الوجود فلو امتنع لزم اجتماع الوجود والعدم واما امكان
الوجود الازلي فلعدم تخصيص ذلك الوجود بوقت دون وقت فاي وقت فرضت العلة التامة
وجد ذلك الوجود فيه لكونه علة له من غير تقييد فاذا فرضت في الازل وجد ذلك الوجود
فيه فامكانه فيه بالطريق الاولى وايضا لو لم يكن تحقق امكان الوجود المطلق مستلزما لتحقق
امكان الوجود الازلي فيه لم يكن الوجود المطلق ممكنا فيه بل الخاص وهو اللايزالي وقوله في
الازل في كون الشيء موجودا في الازل متعلق بتحقق جميع ما لا بد منه فحاصل كلام الشا

على هذا التوجيه ان من لوازم تحقق جميع ما لا بد منه الازلي في كون الشيء موجودا تحقق امكان وجوده الازلي في الازل فاذا فرض تحقق جميع ما لا بد منه في الازل فلكونه غير الممكن بخلاف المفروض اقول لا نسلم ان من لوازم تحقق جميع ما لا بد منه في كون الشيء موجودا تحقق امكان وجوده الازلي في الازل قوله فلعدم التخصيص بوقت آه قلنا عدم التخصيص بوقت دون وقت بحسب المفهوم لا ينافي التخصيص بحسب نفس الامر فيجوز ان لا يمكن من الوجود الازلي وفي ضمنه فقط يمكن ذات الوجود من حيث هو هو قوله لان الامكان مما لا بد منه اي ضروري يمتنع الانفكاك عنه ابدا سواء كان علة ام لا قوله اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل اي من جملة جميع ما لا بد منه الازلي في وجود الشيء تعلق الارادة بوجوده في الازل لانه لو تحقق جميع ما لا بد منه في وجود الشيء في الازل تحقق وجوده فيه ومنشأ تحقق الوجود على هذا النحو الازلي على تقدير كون الفاعل مختارا هو تعلق ارادة المختار على هذا النحو فيكون هذا التعلق مما لا بد منه ايضا والحاصل ان ما لا بد منه في وجود الشيء على قسمين ازلي ولا يزالي ومن جملة ما لا بد منه الازلي في وجود الشيء تعلق الارادة بوجوده في الازل على تقدير كون الفاعل مختارا ومن جملة ما لا بد منه اللايزالي تعلق الارادة فيما لا يزال فلا يرد ما قيل انه ان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق لكن كلام المستدل ليس في هذا الوجود بل في الوجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا او تحققه بلا تمام العلة او التسلسل وان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث اعني الوجود اللايزالي فهو ساقط لانه يلزم ان لا يتحقق الحادث او يتحقق بلا تمام العلة ووجه الاندفاع ان المراد من جملة ما لا بد منه الازلي في وجود الشيء هو تعلق الارادة والحاصل ان الحادث كزيد مثلا لو تعلق الارادة بوجوده بان يتحقق في الازل كان هو ازليا كما كان حادثا بسبب تعلق الارادة فيما لا يزال فمدار الازلية واللايزالية على تعلق الارادة ولم توجد علتها تصلح كلا الوجودين فخلاصة الجواب الثاني انه اخترنا انه ليس جميع ما لا بد منه في وجوده ممكنا في الازل اذ من جملة ما لا بد منه الازلي تعلق الارادة الازلية بوجوده في الازل لما تقدم ولم يتعلق بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال واذا تعلق الارادة بهذا النحو كان الممكن موجودا

بنحو هذا التعلق فيما لا يزال من غير لزوم وجوده بدون تمام العلة ولا افتقاره الى امر آخر
غير نحو هذا التعلق **قوله** في الازل متعلق بوجوده وازلية التعلق مستفاد من خارج لانه لو
لم يكن تعلق ارادة البارى تعالى ازليا لم يكن هو تعالى عالما بالوجود الازلى للاشياء فيما لا يزال
الى المخصوص بوقت والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ظاهر وحاصل الجواب انا نختار
انه لم يكن جميع ما لا بد منه في الازل ولا نسلم لزوم التسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة
وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الارادة بوجوده فيما لا يزال واما اذا تعلقت لحكمة لا يعلمها
الا الله تعالى فلم يوجد الا فيما لا يزال من الاوقات الآتية من غير حاجة الى حدوث امر آخر
قوله ولا يرد آه هذا اثبات للمقدمة الممنوعة تقريره ان المحذور المذكور على تقدير تعلق الارادة
الازلية بوجوده فيما لا يزال ايضا لازم اذ التعلق الازلى بوجوده فيما لا يزال اما ان يكون
متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول لزم ازليته وعلى الثانى يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق
وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان تعلق الارادة بوجوده فيما لا يزال كاف في
حدوث الممكن ولا يحتاج في حدوثه الى امر آخر لئلا يلزم التسلسل فاندفع ما قيل ان المفروض
انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل والقول بتحقق التعلق الازلى لوجود الحادث فيما لا يزال
لا يستلزم القول بانه لم يبق شئ مما لا بد منه في الوجود للحادث فالقول بالاحتياج الى امر آخر
سوى هذا التعلق هو عين المفروض **قوله** لانا نقول هذه معارضة لقوله لا يرد وحاصله انه ان كان
كذلك لكن لنا ايضا دليل على عدم المحذور وهو ان القدرة تؤثر على وفق الارادة و
قد تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية فلم يوجد الا فيه **قوله** فان
قيل آه حاصله ان المعترض ردد الكلام بين الاثنين وهما ان التعلق الازلى اما متمم لعلة
وجوده في الازل اولا وقد ابطل كل واحد من القسمين وقولكم ان القدرة تؤثر على وفق الارادة
غير مانع فلا بد لابطال هذا الاحتمال من اختيار احد شقى الترديد **قوله** ان اردتم انه آه اى
اخترنا احد شقى الترديد على تقدير وآخر على تقدير آخر وحاصله ان اردتم انه متمم في الازل فمختار
انه ليس كذلك اذ تعلق ارادته بتاخر ايجاده الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا
جاء الوقت حصل نحو هذا التعلق فتم الربط بحدوث هذه الشرائط فيحدث العالم وان اردتم

انہ متمم فیما لا یزال فختار انہ کذلک فی الکلام فی ان ہذا النحو الحادث لا بد لہ من علۃ ام لا
والتسلسل فی الامور الاعتباریۃ جائز ام لا فسیاتی فاندفع ما قیل[۱] لا یذہب علیک انہ یجر
آخر الجواب ح الی اختیار الشق الاول من التردید لان التردید کان فی الوجود الذی کان
للحادث وہو الوجود فیما لا یزال ومنع استحالۃ تخلف المعلول عن ذات العلۃ التامۃ مستندا
بان المحال انما ہو تخلف المعلول عن نحو ارادۃ الفاعل المختار مستقل بالتاثیر لا عن ذاتہ ووجہ
الاندفاع ان نحو تعلق الارادۃ من جملۃ العلۃ وہو امر حادث فلم یتحقق ح جمیع ما لا بد منہ فی
الازل وقد لاح لک ان مدار الجواب علی حدوث امر اعتباری وہو نحو التعلق فلا یلزم التسلسل
ولا حدوث الممکن بدون تمام العلۃ اذ قد حدث علۃ حدوثہ وہو نحو التعلق فاندفع ما قیل[۲] علی
الجواب باختیار الشق الثانی ہذا اختیار شق الطلبۃ المستدل بکلا احتمالیہ فکان الوجہ ان یختار
شقا من شقی التردید ولا یلزم منہ ازلیتہ لعدم تحقق بعض الشرائط وہو نحو تعلق الارادۃ وما قیل
فی توجیہہ فعدم تعلق الارادۃ الازلیۃ بوجودہ الازلی لعدم امکانہ فلا یلزم التسلسل ولا احتیاج
الی امر آخر حادث لکفایۃ الارادۃ الازلیۃ فی الوجود اللایزالی فیرد علیہ انہ یرجع الجواب الی
الجواب الاول باختیار الشق الاول قولہ وقد یقال آہ ہذا ایضا جواب باختیار الشق الثانی
وانما یتعرض بوجود الزمان دفعا لما قیل ان الوقت اذا کان موہوما مخصا لم یختلف اجزاؤہ
فتعلق القدرۃ والارادۃ بوجود العالم فی جزء منہ دون آخر ترجیح بلا مرجح وقولہ قد تعلقت
الارادۃ بوجودہ المتناہی لبیان کیفیۃ حدوث الزمان حتی لا یلزم التسلسل ووجود الممکن بدون
تمام العلۃ وتقریر الجواب انہ لم یکن جمیع ما لا بد منہ فی الازل لا یلزم التسلسل ولا وجود
الممکن بدون تمام العلۃ لان الازلی سابق علی الزمان فوق الزمان ومعنی کون الشئ
ازلیا ان یکون سابقا علی الزمان فثبت کون الازلی سابقا علی الزمان وکل ما سوی الزمان من
الممکنات انما یوجد حسب تعلق الارادۃ بتخصیصہا باوقاتہا اذ القدیم لا یکون اثر المختار والزمان
قد تعلقت بوجودہ المتناہی فلا شئ من الممکنات ازلیا فلم یکن جمیع ما لا بد منہ ازلیا من
غیر لزوم التسلسل او وجود الممکن بدون تمام العلۃ اما عدم ازلیۃ غیر الزمان فبحدوث الزمان
واما الزمان فلامتناع تقدم الشئ علی نفسہ واما عدم التسلسل او وجود الممکن بلا تمام العلۃ

فلان الارادة اذا تعلقت بوجوده المتناهي كان هو موجودا بهذه الارادة من غير محذور
اذ هذا النحو من التعلق يقتضي ان يكون للزمان اول لا يكون موجودا قبله فيكون تحقق هذا
النحو فيما لا يزال فحاصله ان الازل فوق الزمان وكل ما سوى الزمان انما يوجد بحسب
تعلق الارادة بتخصيصه باوقاته والزمان انما تعلقت بوجوده المتناهي واذا تعلقت بوجود
ما سوى الزمان بتخصيصه بوقته والزمان بوجوده المتناهي كان الممكن كله موجودا فيما لا يزال
من غير محذور فلا شئ من الممكن بازليا وانما قال الشارح فالواجب تعالى لما كان متعاليا
آه مع انه لا دخل له في التوجيه لاخذه في التفريع وهو قوله فلا شئ غيره ازليا ما يدل على ازليته
الواجب تعالى فلم يكن متفرعا ما لم ينضم تلك المقدمة ولا يرد ما قيل في قوله فلا شئ غيره تعالى
في الازل نظرا اذ ما ذكر سابقا هو ان الازل فوق الزمان الخ ولا يلزم منه كون الواجب ازليا
واما كون الازلية مخصوصة به تعالى فغير لازم لانا نقول ان قوله فلا شئ غيره تعالى ازليا
متفرع على مجموع السابق واللاحق لا على قوله ان الازل فوق الزمان الى قوله فلا شئ
غيره تعالى ازليا والفرق بين الجوابين بتعرض وجود الزمان في الثاني وبعدمه في الاول
فلهذا لم يعده جوابا ثالثا والتوهم المذكور على تقدير عدمية الزمان ايضا مندفع لان قوله
الوقت اذا كان موهوما محضا لم يختلف اجزاؤه مم كيف لا والزمان الممتد عندكم ايضا موهوم بحسب
المشهور مع اختلاف الاجزاء ويمكن ان يقال في توجيه قوله قد يقال انه لم لا يجوز ان يكون
الازلية مختصة بالباري تعالى ويكون وجود ما سوى الزمان بحسب تعلق الارادة بكونه متناهيا
فيكون كل ما هو غيره بتعلق الارادة من غير حاجة الى غيره فلا يلزم المحذور البتة قوله
فان قيل لا شبهة آه ايراد على قوله قد يقال حاصله ان المحذور على هذا التقدير ايضا لازم
اذ لا شبهة في ان الارادة القديمة ليست كافية والا لزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها و
هذا التعلق اما حادث او قديم وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي
تعلق به الارادة قوله فقد اجيب عنه تارة قيل وعديله محذوف لانسباق الذهن وهو قوله
القدرة تؤثر على وفق الارادة ولا يبعد ان يقال ان لفظ تارة يقتضي ان يكون
لهذا الايراد جواب آخر واما اقتضاء ان ذلك الجواب مذكور في الكتاب فغير ظاهر

سه القائل الخيالي ١٢

سه القائل عبد الحكيم ١٢

قوله بان التعلق امر عدمی قیل آی لیس امرا موجودا فی الخارج حتی یحتاج الی امر آخر یخصص وجوده الخارجی بوقت دون وقت واما نفس التعلق من حیث انه حالة بین الارادة والمراد فهو مقتضی ذات الارادة فان من شانها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا یحتاج الی امر آخر وح یندفع ما اورده الش بقوله وانت تعلم ان الخ اقول ان التعلق الحادث نفسه و ان لم یکن موجودا لکن لا بد له من مخصص والا لزم الترجیح بلا مرجح ولیس التعلق الحادث مما یقتضیه القدیم اذ مقتضی القدیم قدیم فلا بد له من مخصص حادث فیتم الایراد بقوله وانت تعلم قوله ولئن سلم فالتسلسل فی الامور الاعتباریة آه اذ لیس التسلسل فیها الا بمعنی انها لا تقف عند حد لا یعتبر العقل فوقها امرا اعتباریا لا عدم الانقطاع بحسب الواقع لان الامور الاعتباریة لا تحقق لها الا فی اعتبار العقل فتنقطع بانقطاع الاعتبار وهذا التسلسل جائز لانه نفی التسلسل فی الحقیقة وههنا بحث اما اولا فلان الامور الاعتباریة اما ان یجوز عدم تناهیها بمعنی عدم الانقطاع بحسب الواقع او لا یجوز والاول بط لما تقدم ویجری فیه برهان التطبیق ایضا وعلی الثانی یلزم انقطاع سلسلة التعلقات فح نقول التعلق الاول اما حادث او قدیم وعلی الثانی یلزم قدم ما بعده وهکذا ما بعد بعده فلم یکن التعلقات حادثة وعلی الاول لا بد له من تعلق فوق الاول فلم یکن اولا هف وَاَمَّا ثانیا فلان اسباب الافعال الاختیاریة لا یجب ان تکون اختیاریة حتی یتعلق المشیة بتعلقها وَاَمَّا ثالثا فلئن سلم تعلق المشیة بالتعلق فلا یتصور تعاقب التعلقات اذ هی متممة لعلة الحدوث فیحدث مع معلولاتها فیجتمع مع المعلولات فی الحدوث فاذن اجتمعت التعلقات فی الحدوث فی زمان وجود الممکن ولا یرتبط بالقدیم فلا بد لها من علة حادثة سوی التعلق وهو خلاف المفروض قوله واما التسلسل فی التعلقات الخ مبتدأ وخبره فقد قیل قوله بان یکون مخصص تعلق الارادة بتلک الارادة الخ تصویر للتسلسل وصورته ان یکون مخصص تعلق الارادة بذلک الوقت تعلق الارادة المتعلقة بتعلق الارادة بذلک الوقت وهکذا فوجود ذلک الممکن فی ذلک الوقت لانه اراد وجوده فی ذلک الوقت وتحقق ارادة ارادة وجوده فی ذلک الوقت لانه اراد ارادة تلک الارادة وهکذا قوله بل ذات الارادة محفوظة آه ای معتبرة الخ منه

عبد الحکیم ۱۲

فی جمیع مراتب العلة للتعلق اذ لیست الارادة وحدها علة لشیء من التعلقات بل مع تعلق
فما من مرتبة من مراتب العلة الا وقد تحقق معها التعلق فلم یکن ذات الارادة طرفا لسلسلة
التعلقات بحسب العلیة لعدم انقطاع السلسلة بها ح فان قلت ذات الارادة فی مرتبة ذاتها
معراة عن التعلقات کلها فانتفی التعلقات فی تلک المرتبة قلت انتفاء التعلقات فی
تلک المرتبة لا یستلزم کونها طرفا وانما کان طرفا لو انتفت فی مراتب العلة فاندفع ما قیل نفس
الارادة ایضا من الاسباب وهی انما توثر بتعلقها المتوقف علیها فلها بالنسبة الی تعلقاتها
نوعان من التقدم احدهما تقدمها علی کل واحد من التعلقات بلا واسطة باعتبار انها محل
لها وتیار دهی علیها فهی بهذا الاعتبار محفوظة فی جمیع المراتب ونسبتها الی جمیع التعلقات
علی السویة فلم تکن طرفا لها وثانیهما تقدمها علی کل واحد منها بواسطة تقدمها علی التعلق الذی
قبله ولا شک انها بهذا الاعتبار تختلف نسبتها وتقع طرفا لهذه التعلقات ووجه الاندفاع
هو ان تقدمها علی کل واحد من التعلقات بواسطة تقدمها علی التعلق الذی قبله لا یقتضی
کونها طرفا وانما تکون طرفا لو لم یکن معها تعلق فی مرتبة من مراتب العلة واندفع ایضا ما قیل ان
نفس الارادة من جملة اسباب حدوث الحوادث وهی انما توثر بتعلقها المتوقف علیها وهکذا
الی ان ینتهی الی تعلق لا یکون بعده الا المعلول فینحصر هذه التعلقات بین الارادة السابقة
علی التعلق وبین الحادث الموجد به وهو المراد بالانحصار ههنا ووجه الاندفاع ما مر من
ان الارادة لیست طرفا للسلسلة وانما تکون طرفا لو کانت علة لشیء من التعلقات بلا واسطة
تعلق وهو ظاهر وقیل فی توجیه کلام الشارح بحیث یندفع عنه هذا الایراد ان انحصار الامور الغیر المتناهیة
بین الحاصرین الذی هو مستحیل ان یکون للامور الغیر المتناهیة طرف متعین ثم یتعین بعده
واحدة من السلسلة وهکذا کما فی طرف التعلق الآخر الذی یلی الممکن فانه متعین وقبله
تعلق الارادة بهذا التعلق الذی هو ایضا معین وهکذا ولیس تعلق بعد الارادة معینا بل
کل تعلق فرض فقبله تعلق الی غیر النهایة اقول یلوح من هذا الکلام ان انحصار ما لا نهایة
له بین الحاصرین مطلقا لیس بمستحیل انما المستحیل علی النهج المذکور وهو سخیف عندی اذ
انحصار ما لا نهایة له مطلقا بین الحاصرین مستحیل لان الحاصر انما یکون ابتداء السلسلة

ومنتهاه والا لم يكن حاصرا بالضرورة نعم اذا لم يتعين بالطرف ما بعده لم يكن الطرف وحده علة لشي مما بعده فلم يكن طرفا لما مر اما لو فرض كونه طرفا فمنع الاستحالة مكابرة كما لا يخفى وقد اعترض عليه ايضا بان تعين الفرد من السلسلة بعد الطرفين انما يتصور في المتناهي ومن الغير المتناهي قد قيل في جواب ذلك لا يرد ايضا بان انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس آحاد السلسلة فاقول فيه ايضا ما مر من ان الطرف انما يكون بانقطاع السلسلة والانقطاع ينافي اللاانقطاع قوله بان التسلسل اللازم من حدوث العالم هو التسلسل في الامور المجتمعة آه وذلك لامتناع المعدات الغير المتناهية ح لان المعدات الغير المتناهية لا بد لها من زمان غير متناه لما تقدم والزمان الغير المتناهي لا بد له من حركة غير متناهية مستلزمة لمتحرك قديم والا لانقطع الحركة بانقطاعها فينقطع الزمان فثبت ان وجود المعدات الغير المتناهية على تقدير حدوث العالم بالسره ممتنع واذا امتنع المعدات الغير المتناهية اجتمع العلل كلها لانها جزء اخير من العلة التامة مجتمع مع المعلول في الحدوث وملزوم له قوله قلت التجدد عبارة الى قوله فلا بد لعدمه من علة قيل ثم وانما يكون كذلك لو لم يكن عدمه لذاته وليس كذلك قال صاحب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت وفيه نظر اذ على هذا يلزم تحقق عدم الماهية حال وجودها لامتناع تخلف الذات عما يقتضيه لذاته في شي من الاوقات بل يلزم وجودها قبل وجودها مرارا غير متناهية لاتصافها بهذا العدم المقتضي لسبقة الوجود عليه وحال الوجود السابق ايضا متصف بهذا العدم المقتضي لسبقة الوجود فيكون موجودا قبل ذلك الوجود وهكذا الى غير النهاية فان قلت انما يلزم التخلف لو اقتضت الماهية عدمها مطلقا اما لو اقتضت عدمها بعد الوجود الحاصل لعلة فلا اذ المقتضي ح هو العدم بعد الوجود الحاصل لعلة وتخلفه انما يتصور اذا تحقق الوجود بعلة ولم يتحقق العدم بعده بعدية زمانية قلت العدم بعد الوجود مشتمل على نفس العدم ووصف البعدية للوجود فلا بد من تحقق هذا المجموع حتى تحقق المقتضي وقد تحقق حال الوجود الماهية فلزم تحقق هذا المجموع حال الوجود وذلك فحش من اجتماع الوجود والعدم فان قلت كما قيل مراد صاحب التحصيل ان الوجود الخاص اعني الوجود في الزمان

الثاني ممتنع لذات الحركة لان العدم الخاص وهو العدم بعد الوجود في الزمان الثاني
مقتضى ذاتها اذ امتناع الوجود ضروري لذاتها كما هو ظاهر كلامه ولا يلزم منه والمقتضي
اجتماع الوجود والعدم اذ امتناع الوجود في الزمان الثاني يتحقق بانتفاء الزمان الثاني او في
بانتفاء الوجود ومحال الوجود السابق متحقق بانتفاء الزمان اللاحق وفي الزمان الثاني
بانتفاء الوجود فاقول ذلك غير مضر لنا لان الحركة قد عدمت في الزمان الثاني وذلك العدم
نفسه لا يجوز ان يكون مقتضى ذات الحركة والا لاجتمع مع الوجود فلا بد من علة وهو المطلوب
وقد لاح من هذا المرام اندفاع ما قيل بعد تسليم احتياج العدم الى علة عدم احتياجه الى علة
سوى علة الوجود فانه لما كان وجود المتجددات غير قار فمن لوازم اقتضاء العلة وجودها على
هذا النحو عدمها بعد وجودها بل اقتضاؤها عدمها كذلك ووجه الاندفاع ان علة الوجود لما
اقتضت لعدمها المخصوص لزم تحقق العدم مع تلك الخصوصية حال الوجود لامتناع التخلف
قوله تلك العلة اما امر موجود آه وهو المانع والمانع اما علة لعدم ما هو مانع له وهو الظاهر فان
عدم عدم المانع انما هو في التعبير والمعبر عنه هو وجوده اذ الشيء اما ايس او ليس وليس هناك
حال ثالث يعبر بعدم العدم واما ليس علة فان علة العدم عندهم هو عدم علة الوجود فيكون العدم
عدم عدم المانع المستلزم لوجوده لا نفسه فبالنظر الى الاول قال ههنا وتلك اما امر موجود
وبالنظر الى الثاني ذكر في الحاصل لان عدمه ان كان لسبب امر موجود او عدم امر يستلزم
حدوث امر موجود على سبيل الترديد وانما قال تلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها
عدم امر موجود وبعضها امر موجود لان علة الوجود امر موجود اما باعتبار الوجود او باعتبار
العدم او باعتبار الوجود والعدم معا فانتفاؤها اما بانتفاء الاول وبانتفاء الثاني المستلزم
للامر الموجود وهو المانع او بانتفائهما معا ولا سبيل الى انتفائهما بانتفاء الثالث والا لزم
ارتفاع النقيضين وانما قلنا علة وجودها امر موجود باحد الاعتبارات الثلث لان علة الوجود
لا تكون اعتباريا محضا والا لم يلزم التسلسل المستحيل على تقدير حدوث العالم باسره لجواز حدوث
موجود لحدوث امر اعتباري وهو لحدوث امر آخر اعتباري وهكذا فح لا حاجة الى حركة سرمدية
وعلى هذا يبتني صحة ما قال صاحب التحصيل لولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث

ووجه الابتناء ان منشأه لزوم التسلسل المستحيل وهو مبني على ان لا يكون علة الموجود الا موجودا باحد الاعتبارات الثلث المذكورة اذ لو كان من الاسباب اعتباريا محضا يجوز وجود الحادث بحدوثه وهو بحدوث امر اعتباري آخر وهكذا فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم وعليه يتبنى ايضا ما قالوا والامكان اللازم للماهية ان كان كافيا في فيضان وجودها عن الواجب لوجود لذاته او عنه وعن كل ما يمتنع انفكاكه عن الواجب امتنع دام بدوام الواجب وان لم يكن كافيا توقف الفيضان على شرائط فيكون امكانان احدهما اللازم للماهية والثاني الاستعداد التام فان قلت ان الامكان من جملة العلة وهو امر اعتباري فكيف يصح ان علة الموجود لا تكون اعتباريا محضا قلت كونه اعتباريا عندهم ممنوع ولئن سلم فهو معتبر في جانب المعلول فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة عدم امر اعتباري لا يستلزم حدوث امر موجود ويمكن توجيه قوله فاذا عدم جزء من الحركة على ما ذكره الشارح في بعض رسائلها بانه اذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه لكونه حادثا من علة حادثة وتلك العلة لا يجوز ان تكون جزءا سابقا من الحركة لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه فان مجموعها علة لوجود ذلك الجزء فلا يكون ولا واحد منهما علة لعدم ذلك الجزء فاما ان يكون وجود شيء آخر خارج عن السلسلة فننقل الكلام الى سبب حدوثه فان كان ايضا امرا موجودا وهذا لزم عند انتفاء كل جزء من الحركة حدوث امور مترتبة مجتمعة الوجود غير متناهية وهو محال واما ان يكون زوال امر موجود كان جزءا من علة وجود ذلك الجزء من الحركة وننقل الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لوجود ذلك الجزء علل موجودة غير متناهية مترتبة الوجود وهو باطل اقول لا نم الحصر في ان علة العدم اما وجود حادث خارج عن سلسلة واما زوال جزء موجود من علة وجوده لم لا يجوز علة العدم حدوث معلول وهكذا فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم الا ان يجاب بانه يلزم ح ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية من الحوادث المتقدمة الغير المتناهية وذلك مما يقولون به وتحرير الدليل على ما ذكره قدس سره ان الحركة الدورية ان كانت بحسب الذات القديمة من غير توسط امر جديد علة للحوادث لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان كان بتوسط امر متجدد علة للحوادث يلزم التسلسل في سبب تجدد ذلك الامر لان التجدد

انما یتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمه الی انتفاء علته وعدم علته الی انتفاء
علة علته وهکذا لزم التسلسل المستحیل فی اسباب وجوده وان استند الی وجود المانع
لزم التسلسل فی الموانع الموجودة ولما کان عدم کل سابق علة لوجود اللاحق کان التسلسل
فی الموانع تسلسلا فی علل حدوث الحوادث فان وجود هذا الحادث یتوقف علی انتفاء
الحادث السابق علیه وانتفاؤه یتوقف علی وجود المانع علی هذا الفرض فیتوقف وجود
هذا الحادث علی وجود المانع عن وجود السابق وهکذا فیلزم التسلسل انتهی کلامه فان قلت
لا یلزم من کون التسلسل فی الموانع تسلسلا فی علل وجود الحادث الترتب فی الموانع
الملزم للتسلسل المستحیل عندهم قلت یکفی ترتب الاعدام فی جریان التطبیق فی الموانع المتلازمة
لها قیل انهم لا یجوزون استناد العدم الی امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم
عدم علة الوجود فیسقط هذا الشق ای استناد العدم الی امر موجود فلا حاجة الی ابطاله اجاب
المصنف بانه لا باس بذکر الشقوق البعیدة استظهارا قوله وعلی الثانی فیکون ذلک لعدم عدم
جزء من اجزاء علة وجوده اقول البقاء غیر محتاج الی علة والا لکان عدم المعلول مستندا
الی عدم علة البقاء وهذا التالی باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالی فلان عدم الوجود الخارجی
للمعلول مثلا لو کان معلولا لعدم علة البقاء لا یبقی فی مرتبة عدم علة البقاء للتقدم فیلزم
تحقق الموقوف وهو الموجود الخارجی للمعلول فی مرتبة انتفاء الموقوف علیه وهو علة
البقاء بعد لا یقال یجوز ان یکون الوجود ایضا مرتفعا کالعدم فی تلک المرتبة بجواز
ارتفاع الوجود والعدم معا عن الشیء فی نحو من انحاء نفس الامر لانا نقول اردنا بالعدم
المعلول سلب وجوده لا ثبوت السلب وسلب الوجود ایضا اثر من آثار انتفاء العلة فافهم
ولا تکن من القاصرین بالتقلید ولا یقال منشأ الاحتیاج هو الامکان وهو باق فی حال
البقاء فیکون الممکن فی بقائه محتاجا لانا نقول معنی احتیاج الممکن الی علته ان لا یقع
احد طرفیه بلا علة وهو لا یقتضی احتیاج بقائه الی علة قوله فیلزم التسلسل فی الموجودات
التی هذه الاعدام اعدام لها اذ من البین اجتماع هذه الاعدام فی الحدوث فیلزم اجتماع الوجودات
قبل آن حدوث الاعدام وهو حال وجود الحرکة والا لزم ارتفاع النقیضین قوله کعدم عدم المانع

المستلزم لوجود المانع یلزم التسلسل آہ اقول وایضا نقلنا الکلام الی علۃ حدوث المانع ولا یجوز ان یکون علۃ الحرکۃ السابقۃ لانہا باعتبار وجودہا وعدمہا علۃ لوجود الحرکۃ الاحق لما تقدم فلا یکون علۃ لمانعہا وہو خلاف المقدر لان المفروض ان الحرکۃ من جہۃ التجدد واسطۃ فی صدور الحوادث عن القدیم وح لا حاجۃ فی ابطال ہذا الشق الی تکلف التسلسل فی الموانع کما لا یخفی قولہ تلک الموانع متعاقبۃ آہ لکونہا متلازمۃ لاعدام المتعاقبۃ فی الحدوث قولہ وعلی الاول یلزم وجود الموانع المرتبۃ ای یلزم اجتماع وجود الموانع المرتبۃ اما الاجتماع فلان کل مانع یستلزم وجود مانعہ فیجتمع نفس الموانع اما الترتیب فلان الاعدام مرتبۃ فی الحدوث وہی تستلزم ترتب الموانع اما الاولی فلان اجتماعہا بحسبہ یستلزم اجتماع الموانع التی تلک الاعدام اعدام لہا والمقدر خلافہ ومع ہذا یلزم المطلوب ایضا واما الثانیۃ فلان الاعدام کما ہی ملزومۃ للموانع لازمۃ ایضا وترتب اللازم بحسب الحدوث فی صورۃ التلازم یستلزم ترتب الملزوم بحسبہ ہذا غایۃ تحریر المرام عند ذوی الافہام وتحریر الجواب علی ما ذکرہ الشارح فی بعض رسائلہ ان ہذہ الموانع وان لم تکن مرتبۃ بحسب ازمنۃ ذاتہا من حیث الوجود لکنہا مرتبۃ بحسب ازمنۃ حدوثہا فان حدوث کل منہا مقارن لانتفاء الحادث السابق وحدوث الحادث اللاحق فیجری التطبیق فیہا فان کان تلک الموانع منتفیۃ غیر ثابتۃ نقلنا الکلام الی علل انتفائہا وہکذا فیلزم ان یکون فی الوجود سلاسل غیر متناہیۃ من الحوادث المنتفیۃ الغیر المتناہیۃ وذلک مما لا یقولون بہ قولہ الوجہ الرابع ما عول علیہ بعض المتاخرین آہ نقض اجمالی وتقریرہ انہ لو صح دلیلکم لزم المحال لان صحۃ دلیلکم مبنی علی جواز تعاقب الحوادث الغیر المتناہیۃ وہی المعدات مع وجود قدیم کالافلاک وتعاقب الحوادث الغیر المتناہیۃ مع وجود قدیم محال فصحۃ دلیلکم مستلزم لہذا المحال قولہ غیر معقول آہ خلاصتہ ان القدیم سابق علی کل حادث ودوام المقارنۃ مع بعض ینافیہ والا لم یکن سابقا علی الکل بل علی البعض فقط ویلزم من تعاقب الحوادث الغیر المتناہیۃ دوام المقارنۃ مع بعضہا والا لابتدأت السلسلۃ من بعض الازمنۃ فلا یکون السلسلۃ المتعاقبۃ غیر متناہیۃ

قوله قلت آه خلاصته ان قوله القديم سابق على كل واحد من الحوادث مسلم لكن قوله دوام المقارنة مع بعض بنا فيه ثم فان القديم وان فرض انه لم يزل مقارنا مع بعض يصدق عليه انه سابق على كل واحد منها لانتفاء كل منها دون قديم نعم لو كان مقارنة دائما مع بعض معين منها لم يكن سابقا على ذلك البعض لكن لزومه ثم لا يقال ان المراد من كل احد الكل الافرادي كما في صدق الكلي على الجزئيات وهو الحكم على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع كما في كل انسان حيوان وبهذه العناية يندفع الايراد بعدم المنافاة بين سبقه على كل واحد ومقارنته لبعض منها لا نرج يكون الحكم بالسبقة على كل واحد منها بشرط الانفراد لانه اذا اعتبر مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها لانا نقول نح لانسلم سبقه على كل حادث مطلقا بل على سبيل الانفراد على انه اذا تقدم على نفس كل واحد تقدم على كل واحد اذا اعتبر مع الغير لتاخر المجتمعين عن نفس كل واحد فقط اقول ويمكن التقصي بان دليلكم لو صح لزم المحال لان صحته ودليلكم مبنى على كون الحادث معلولا للقديم مع تجدد آخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال لان المبادي الاول قديمة حاصلة في الازل جميع الحوادث وكذا كل واحد منها غير حاصلة فيه فلا بد من حادث متحقق قبلها فلزم كونه داخلا في الجميع وهو ظ وخارجا عنه لتحققه قبل كل واحد منه وهذا الدليل كما يدل على بطلان صدور الحوادث من قديم بواسطة حوادث موجودة كذلك يدل على بطلان صدور الحوادث من قديم بواسطة امور اعتبارية فلا يتصور صدور الحوادث من قديم بذلك الطريق قوله حدوث الكل المجموعي اي حدوث مطلق المجموع وفيه انه اذا تحقق افراد غير متناهية تحقق مجموعات غير متناهية فكما ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما كذلك حدوث كل فرد وكل مجموع لا يستلزم حدوث مجموع ما وانما قلنا ان تحقق افراد غير متناهية مستلزم لتحقق مجموعات غير متناهية لانا اذا اخذنا جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها واحد جملة حصل هناك مجموع ثم اذا تركنا واحدا من جملة حصل هناك مجموع آخر وهكذا فاندفع ما اورده الشارح قيل اراد بالحدوث لازمه يعني ثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء للكل المجموعي الذي هو معين ا‍ه فزاد فاندفع بحث الشارح قوله فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد

٥ القائل محمد عبد الحكيم ۱۲

اقول لا معنى لازلية الماهية الا استمرارها في جانب الماضي ولا يلزم من عدم استمرار فرد منها
عدم استمرارها فان دوام المقيد على سبيل البدلية يكفي في دوام المطلق والا لزم وجود المقيد
بدون المطلق ثم التحقيق انه ان كان المراد من النوع المصطلح فيما بينهم فالدوام باعتبار الماهية
والوجود معا اذ هو موجود في ضمن الافراد وان كان المراد منه ما يكون عنوانا لملاحظتها
سواء كان ذاتا او ذاتيا او عرضيا فالدوام باعتبار الماهية واعم من ان يكون مع الوجود
اولا وما قال الشارح من ان المراد من القديم النوعي ان لا يزال فرد من افراده فالظاهر
انه يعتبر باعتبار اللازم وبما اعطيناك اندفع ما قيل ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية
الا في ضمن الافراد ولا وجود للفرد المبهم الا في ضمن الافراد فاذا كان كل فرد حادثا كان فردها
ايضا حادثا ووجه الاندفاع ما تقدم من ان دوام المقيد على سبيل البدلية يكفي في دوام
المطلق قوله الوجه الخامس آه هذا ايضا نقض اجمالي تقريره انه لو صح دليلكم لزم المحال
لان صحة دليلكم مبني على جواز التسلسل في الامور المتعاقبة وهو محال قوله لان حاصل
برهان التضايف آه اقول لنا تقرير آخر لهذا البرهان وهو انه لو ذهبت السلسلة في
جانب العلة الى غير النهاية لزم انتهاؤه وهو المطلوب بيانه انه لو ذهب السلسلة في
جانب العلة الى غير النهاية زاد عدد المعلولية على عدد العلية لما في الشرح ولو زاد عدد المعلولية على عدد
العلية لتحقق في هذه السلسلة معلول لم يكن بازاء معلوليته علية والا لم يكن زائدا والمعلول
الذي ليس بازاء معلوليته علية لا بد ان يكون منتهى السلسلة بان يكون العلة الاخيرة
هو ذلك المعلول والا فاما ان يكون مبدأ السلسلة او لا هذا ولا ذاك وكلاهما باطلان
اذ المتوسط لا بد ان يكون معلولا لما قبله وعلة لما بعده كالمبدأ لا بد ان لا يكون معلولا
لما قبله قوله واما اذا كان من الجانبين كما في ما نحن فيه الخ بان لا ينقطع السلسلة لا في
جانب الماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة ويكفي في تحقق العلة امكان
المعلول ولا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فاندفع ما قيل لا يخفى ان التسلسل
من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف عند حد لا ان التسلسل واقع كما قالوا ان في
مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام وفي العدد تسلسلا بمعنى لا تقف مع ان

۱۲

رضی عنہ

عبد الحبیب

۱۲

رضی عنہ

یوسف الکوثری ۱۲

خروج الانقسامات والمقدورات والاعداد الی الفعل محال قوله حتی یکا فی المسبوقیة التی هی فی المبدء آه قلت کما ان فی المبدء مسبوقیة کذلک فیه سابقیة ایضا وانما یلزم ما ذکره لو لم یکن فی المبدء سابقیة اصلا قلنا ان المبدأ مسبوق لآحاد السلسلة الصاعدة فلا یفید سابقیة بالنسبة الیها لامتناع الدور فیتحقق فی المبدأ مسبوقیة محضة بالنسبة الیها قوله فیلزم انتهاء السلسلة فی الجانبین اما انتهاء السلسلة الصاعدة فبالواحد الذی فیه سابقیة فقط اذ هو غیر محتاج الی علة حتی یکون فوقه علة واما انتهاء السلسلة النازلة فبالواحد الذی فیه مسبوقیة اذ لیس هو علة حتی یکون تحته معلول قوله فالدلیل ان کان جاریا آه حاصله منع تخلف المدعی لان المدعی عدم کون السلسلة الغیر المتناهیة موجودة وهو حاصل فی صورة التعاقب قوله فیرد علیه منع خلاصته ان الدلیل یقتضی عدم وجود السلسلة الغیر المتناهیة مطلقا سواء کان فی آن او فی زمان او فی دهر وفی صورة التعاقب وان لم یکن لها وجود فی آن لکنها موجودة فی زمان اقول ان لا وجود لمجموع فی هذه الصورة لا فی مجموع الزمان ولا فی جزء منه اما عدم وجوده فی مجموع الزمان فلان المجموع انما یتحقق بعد وجود جزئه الاخیر وعند وجود جزئه الاخیر قد انقضی بعض اجزاء ذلک المجموع لان المفروض التعاقب بین اجزائه وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الکل فثبت عدم وجود ذلک المجموع فی مجموع الزمان واما عدم وجوده فی جزء من الزمان فلانتفاء بقیة الاجزاء فی ذلک الجزء فان قلت المجموع عبارة عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجود فالمجموع موجود البتة فاقول ان اراد من جمیع الاجزاء فی المقدمتین کل واحد منها فالصغری ممنوعة اذ المجموع لیس واحدا واحدا منها وان اراد کل واحد فی احدهما والمجموع فی الاخری فتکرار الاوسط ممنوع وان اراد مجموع الاجزاء فیهما فلزم المصادرة اذ الکبری عین النتیجة حینئذ قوله بل للوجود عندهم آه قال الشارح فی بعض رسائله انهم یقولون نسبة المتغیر الی المتغیر هو الزمان ونسبة الثابت الی المتغیر هو الدهر ونسبة الثابت الی الثابت هو السرمد قوله ثم لا یخفی آه خلاصته انه اذا سلم جریان التطبیق فالمحذور اللازم منه یعنی الانتهاء علی تقدیر عدم مساواة الجزء للکل هو لازم فی صورة التعاقب سواء قلنا بوجود السلسلة اولا والفرق بین الجوابین ان الاول

مبنی علی وجود السلسلۃ دون الثانی کما ان الثانی تمام ایضا قولہ فلیتامل اشارۃ
الی منع لزوم المساواۃ علی تقدیران یکون بازاء کل واحد من الزائد واحد من الناقص
فان الغیر المتناہی یقتضی لذاتہ ان لا یقف فی التطابق اصلا سواء کان مع الزائد
او غیرہ والا لم یکن غیر متناہ الا تری ان جنب الشہور اکثر من السنین مع ان السنین
لا تقف فی التطبیق مع الشہور وقد اجیب عنہ بان المراد بالمساواۃ ان یکون الناقصۃ
کالزائدۃ فی اشتمال کل منہا علی ما یشتمل علیہ الآخر ولا یظہر الزیادۃ فی الجملۃ الزائدۃ
فی جانب المبدأ فوجود ما کعدمہا اقول کما ان التطابق غیر مستلزم للمساواۃ کذلک
غیر مستلزم لاشتمال کل منہا علی ما یشتمل علیہ الآخر والسند ما مر من ان غیر المتناہی
یقتضی لذاتہ ان لا یقف فی التطابق اصلا سواء فرض مع الزائد او غیرہ من غیر اشتمال
کل منہا علی ما یشتمل علیہ الآخر فتامل قولہ قلت ان کفی آہ اقول یکفی التطبیق الاجمالی
قولہ فہو جار فی غیر المرتبۃ قلنا مم اذ لیس المراد من التطبیق الاجمالی ہو ملاحظۃ ان
کل واحد من الزائد بازائہ واحد من ناقص والا وعلی الاول لزم التساوی وعلی الثانی
انقطاع الثانی والا یکفی فی ابطالہ فرض جملتین احدہما زائد والاخری ناقص فقطاف
من المعلوم بالضرورۃ ان لیس بازاء کل واحد من الزائد آحاد من الناقص ولا حاجۃ
الی فرض مطابقۃ المبدأ بالمبدأ وما بعدہ لما بعدہ وہکذا وکذا لا حاجۃ الی الترتیب المذکور
فی البرہان وبطلانہ ظاہر اذ بہذا القدر لا یلزم انتہاء السلسلۃ فی جانب اللاتناہی
وان یکون بما فوق مبدأ الجملۃ الثانیۃ فح لا یظہر التکلف بل المراد ان کل واحد من الزائد
ان یکون بازائہ ناقص بالترتیب المذکور وہو ان یکون بازاء الاول منہ اول من الثانی
وبازاء الثانی منہ ثان من الثانی وہکذا والا یکون علی الاول لزم التساوی وعلی الثانی
انقطاع وہو بہذا المعنی غیر جار فی غیر المرتبۃ لفقدان الترتیب الماخوذ فی مفہومہ والسر فیہ
ان المحذور الثانی انما یلزم بانتقال الزیادۃ من جانب المبدأ الی جانب اللاتناہی ففی المرتبۃ
انما ینتقل لتحقق الجانبین فیہا جانب المبدأ وجانب اللاتناہی فلو فرض فیہا التطبیق بذلک
الترتیب ینتقل الزیادۃ من جانب الی جانب ولا تبقی فی الاوساط بخلاف غیر المرتبۃ اذ غیر

فیہا جانب للاتناہی وکذا لیست فیہا اوساط بل المجموع غیر متناہ فلا تحقق الزیادۃ
فی جانب اللاتناہی ولا فی الاوساط بل فی المجموع فلا یظہر التخلف فنقول قولہ بل لہم
ان یمنعوا آہ قال فی بعض رسائلہ ان سلم جریان التطبیق فیہ یمنع لزوم الانقطاع
علی تقدیر ان یکون فی الکل مالا یکون بازائہ شئ من سلسلۃ الجزء لان تلک الزیادۃ
ح تکون فی الاوساط فلا یلزم الانتہاء وتوضیحہ ان السلسلۃ الغیر المتناہیۃ المرتبۃ لاشک
فی زیادتہا علی السلسلۃ المبتدأۃ فیما فوق مبدئہا ولیفرض التطبیق فینقل الزیادۃ الی
جانب اللاتناہی اذ لا یعقل الزیادۃ فی الاوساط لاتساق النظام للآحاد فلا بد ان یکون
فی الطرف فیلزم التناہی واما فی الغیر المرتبۃ فلا مانع من الزیادۃ فی الاوساط فلا یلزم تخلف نتیج
کلامہ اقول فی غیر المرتبۃ لاتحقق للاوساط الا بالفرض وبجعل الجاعل فبعکس الجعل والاعتبار لم یبق الاوساط اوساطا
فلا یبقی الزیادۃ فی الاوساط ولا فی المبدأ لاعتبار التطبیق فیہ والحق فی الجواب ما تقدم
من عدم جریان التطبیق فیہا ومن عدم تحقق جانب اللاتناہی حتی ینتقل الزیادۃ الیہ وقد
اورد علی تقریرہ بان عدم امکان تطبیق واحد بواحد بحیث یظہر الزیادۃ فی الجہۃ الاخری
محل بحث وانما یثبت لو کان وقوع الزیادۃ فی الاوساط لازما وہو ممنوع قولہ لان الامور
الغیر المتناہیۃ مطلقا تستلزم للترتیب آہ اقول ہذا مبنی علی وجود المجموع ووجودہ فیما اذا
لم یکن بین اجزائہ حاجۃ ممنوع فان قلت ان المجموع عبارۃ عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء
موجودۃ فالمجموع موجود وسواء کان بین اجزائہ حاجۃ ام لا قلت اما اولا فلانہ لو تم دلیلکم
لزم من تحقق زید وعمرو تحقق اجسام غیر متناہیۃ والتالی باطل بیان الشرطیۃ انہ اذا تحقق
زید وعمرو تحقق مجموع وہو موجود ثالث والا لم یتحقق مجموع ہف واذا تحقق ثلث موجودات
تحقق مجموع وہو موجود رابع وہو المجموع فاذا تحقق اربع موجودات تحقق موجود خامس
وہکذا ولا شک ان المرکب من الاجسام جسم البتۃ فثبت انہ اذا تحقق زید وعمرو تحقق اجسام
غیر متناہیۃ واما بطلان التالی فلانہ اذا تحقق اجسام غیر متناہیۃ فلا یسعہا ہذا العالم
وقد یسع المجموع زید وعمرو واقل من دارہ ہف واما ثانیا فلانہ ان اراد بجمیع الاجزاء
کل واحد واحد فی المقدمتین فالصغری ممنوعۃ اذ المجموع لیس کل واحد منہا وان اراد

المورد [illegible]

مجموع الاجزاء فی کل منہا فالکبری ممنوعۃ لان المجموع موجود ثالث فالمفروض مثلا انما ہو وجود
کل واحد من زید وعمرو فلا یلزم من وجود کل منہا وجود مجموعہا الذی ہو موجود ثالث
بل یکاد ان یکون مصادرۃ اذ الکبری ح عین النتیجۃ وَاما ثالثا فلانا لا نم ان المجموع
عین جمیع الاجزاء بل المجموع ہو الموجود الواحد الحاصل عن نفس جمیع الاجزاء وتوضیحہ
ان الاجزاء مثلا عشرۃ موجودات معروضۃ لعشرۃ وجودات کل واحد منہا موجود
بوجود واحد والمجموع موجود معروض بوجود واحد اذ الموجود الواحد لا یکون موجودا
باکثر من وجود واحد فالمجموع الذی ہو موجود بوجود واحد کیف یکون عین عشر موجودات
معروضۃ لعشرۃ وجودات والا لکان للمجموع احد عشر وجودات وایضا علیۃ الجزء
لیست علی سبیل البدلیۃ فلما یکون وحدہ مقدما علی الکل یکون مع الاجزاء الباقیۃ
فلو کان جمیع الاجزاء عین الکل لزم تقدم الشئ علی نفسہ قال المحقق الطوسی
فی نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماہیۃ ہو نفس الماہیۃ لیس بصحیح لان
الجزء مقدم علی الکل بالطبع والاشیاء التی کل واحد منہا مقدم علی شئ متاخر عنہا
یمتنع ان یکون نفس المتاخر ویجوز ان یصیر عند الاجتماع ماہیۃ ہی المتاخرۃ انتہی
کلامہ وَقد اورد صاحب المواقف علیہ وتقریرہ علی ما فی شرحہ انہ لو لم یکن جمیع الاجزاء
نفس الماہیۃ فاما ان یکون داخلا فیہا فلا یکون جمیعا او خارجا عنہا فلا تکون اجزاء
اقول یمکن الجواب بانا نختار ان جمیع الاجزاء خارج عنہا قولہ فلا تکون اجزاء قلنا ذلک
غیر مضر لان الجزء انما ہو واحد واحد لا الجمیع ہذا وبما اعطیناک اندفع ما قیل ان العلۃ
التامۃ فی المرکبات لیست متقدمۃ علی المعلول لان المادیۃ وکذا الصوریۃ داخلۃ
فیہا والمعلول انما ہو عبارۃ عنہا فلا یکون متاخرا عنہا کاجزائہ وَوجہ الاندفاع ان
المعلول موجود ثالث والداخل فیہا موجودان لا ثلثۃ موجودات حتی یلزم عدم تاخرہ
عنہا کعدم تاخر اجزائہ منہا ولا یلزم ایضا من دخول کل منہا دخول مجموعہا والا لزم
دخول المجموع فی نفسہ بحث قولہ فیکون المجموع الاول متناہیا الخ لانہ زائد علی الاثنین
بعدد المجموعات والزائد علی المتناہی بالقدر المتناہی لا بد ان یکون متناہیا بالضرورۃ

والفرق بین الاول والثانی ظاهر لان الترتیب بالذات فی الاول وباعتبار العارض
وهو العدد فی الثانی وایضا الفرق ان الجملة الاولی فی التقریر الاول کل لما بعدها وکذا
ما بعدها کل لما بعدها وهکذا وفی الثانی ان الجملة الاولی جزء لما بعدها وکذا ما بعدها جزء لما
بعدها وباعتبار حمل الواحد والاثنین والثلثة علی العدد قال فان قلت انما یلزم ما ذکرتم
آه ای الترتیب بین آحاد الجملة باعتبار الترتیب فی الاعداد وانما یلزم لو کان العدد مرکبا
من الاعداد التی تحته وهو ممنوع قوله کما اشتهر عن آه حاصله انه لیس العدد مرکبا من الاعداد
التی تحته لانه لو ترکب لزم ان یکون لشیء واحد اکثر من ماهیة والتالی باطل فالمقدم
مثله وبیان الملازمة انه لو ترکب العشرة مثلا من العدد الذی تحته لترکب من ستة واربعة
وسبعة وثلثة وثمانیة واثنین وخمسة خمسة اذ ترکبه من اثنین منها لیس اولی من ترکبه
من اثنین آخرین ولما کان کل من الاثنین منها کافیا فی حصول العشرة یکون له ماهیة
متعددة اذ اختلاف الاجزاء مستلزم لاختلاف الکل والا لزم التبدل فی الذاتیات
واما بطلان التالی فظاهر فثبت ان العدد لیس بمرکب من الاعداد بل من الوحدات
فاندفع ما قیل[ط] انه لا یلزم من ترکب العدد مما تحته من الاعداد تعدد ماهیة ذلک العدد
غایته ان یکون ذلک العدد مرکبا من امور متخالفة الحقیقة کالحیوان المرکب من
العناصر الاربع المتخالفة فی الحقیقة مثلا ولا تعدد فی ماهیة الحیوان آه وجه الاندفاع
ان الاثنین منها کالستة والاربعة فقط کافیان فی حصول العشرة وکذا سبعة وثلثة
ایضا کافیان فیرد باستلزام اختلاف الاجزاء اختلاف الکل یلزم تعدد ماهیة العشرة
واما عدم تعدد الماهیة فی الحیوان فلعدم کفایة بعض العناصر فیه بل مجموع الاربع لتحصیل
الحیوان وکذا لا یقال[عه] ما یلوح من الحواشی القطبیة علی حکمة العین من انه فی استحالة
التقویم مثل هذه الامور لشیء واحد نظر لاشتمال بعض هذه الامور علی البعض الآخر انتهی
وتوضیحه ان السبعة والثلثة شامل لمجموع الستة والاربعة علی سبیل التبادل وکذا
الستة والاربعة شامل لمجموع الثلثة والسبعة وکذا الثمانیة والاثنان شامل للسبعة
والثلثة وکذا الستة والاربعة فحاصل کل من اثنین منها واحد فلا یلزم من ترکب العشرة

ط القاضی یوسف الکوسج ۱۲

عه القاضی یوسف الکوسج ۱۲

بمثل ہذہ الامور جمیعا تعدد فی ماہیتها حتی یلزم التخلف ؔ وتوجیہ الاندفاع انہ لیس حال
کل اثنین منہا واحدا فالتعدد فی الماہیۃ والتبدل فی الذاتیات لازم ؔ وتوضیحہ ان
العشرۃ اذا کان مرکبا من ثمانیۃ واثنین فترکبہ من ثمانیۃ وحدات ومن ثمانیۃ التی ہی
موجود تاسع ومن کل وحدتین ومن اثنین الذی ہو موجود ثالث فیکون جملۃ الاجزاء
عشر وحدات وموجودان آخران وہما الثمانیۃ والاثنان فحقیقتها ح مجموع عشر وحدات
ونفس الثمانیۃ والاثنین واذا فرض ترکبہ من الستۃ والاربعۃ کان اجزاء ستۃ وحدات
ونفس الستۃ واربع وحدات ونفس الاربعۃ فحقیقتہ ح مجموع عشر وحدات ونفس الستۃ
والاربعۃ ولا یخفی ان الثمانیۃ جزء لتلک الحقیقۃ للعشرۃ دون ہذہ الحقیقۃ لعدم دخولہ فی
جزئیہا فہو جزء تارۃ ولیس بجزء اخری وان ہذا الا التعدد فی الماہیۃ والتبدل فی الذاتیات
فان قیل ان العشرۃ لیست کبۃ من عشر وحدات ونفس الستۃ والاربعۃ فحسب بل ہو مرکب من عشر وحدات
ونفس الستۃ والاربعۃ ونفس الثمانیۃ والاثنین ومن عدد آخر تحتہ قلت فح لا یکفی کل من
اثنین منہا فی حصول العشرۃ وکفایۃ کل من اثنین منہا فی حصولہ ضروری ؔ وانما قلنا ان العشرۃ
اذا ترکبت من ثمانیۃ واثنین یکون ترکبہ من عشر وحدات لاستلزام جزئیۃ العدد بجزئیۃ
الوحدات لہ وبیان ذلک ان الاثنین مرکب من وحدۃ وحدۃ فقط فکل واحد من
وحدتین جزء الاثنین والثلثۃ من الاثنین مع وحدۃ فاجزاؤہ ثلث وحدات ونفس
الاثنین الذی ہو موجود مغایر لکل واحد من الوحدتین اللتین ہما جزءا الاثنان لم یکن
الاثنان موجودا والاربعۃ مرکبۃ من ثلثۃ مع وحدۃ فاجزاؤہ اربعۃ وحدات ونفس الاربعۃ
والثلثۃ وکذا الخمسۃ مرکب من اربعۃ فاجزاؤہ خمس وحدات ونفس الاربعۃ والثلثۃ
والاثنین وہکذا فثبت ان ترکب العدد من الواحدات التی یبلغ جملتہا ذلک العدد
لازم سواء فرض ترکبہ من الاعداد التی تحتہ او من الوحدات ومن ہہنا ظہر دلیل آخر
علی ان العدد لیس مرکبا من الاعداد ؔ وتقریرہ ان الوحدات التی یبلغ جملتہا ذلک
العدد حاصل فیہ البتۃ ویکفی فی حصولہ من غیر حاجۃ الی الاعداد التی تحتہ والاعداد
التی تحتہ لا تکفی فی حصولہ بل لا بد معہا من تلک الوحدات فلیس الاعداد التی تحتہ عین

ماهية ذلك العدد لعدم كفايتها في حصوله ولا جزء له لكفاية تلك الوحدات في حصوله وكذا
اندفع ما ذكره الشارح بقوله قلت هذا الكلام انما يتمشى الخ ووجه الاندفاع ان اختلاف الاجزاء
مستلزم لاختلاف الكل سواء كانت الاجزاء مركبة من مادة وصورة او يكون امتيازها
بخصوصية المادة فحسب لا يقال هذا غير مضر للشارح فانه لازم على القول بتركب العدد
من الوحدات اذ العدد على تقدير نفي الصورة محض الوحدات فتركبه منها عين تركبها
منه الا ترى ان الاثنين اذا كان وحدة وحدة فجزئية وحدة وحدة عين جزئية
الاثنان لانا نقول ان الاثنين موجود ثالث مغاير لكل واحد من
الوحدتين فجزئية كل واحد من الوحدتين ليس عين جزئية الاثنين والا لزم جزئية الشيء لنفسه
وايضا ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشيء مركب
والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك ودخولها في العدد حقيقة لا يستلزم دخولها
فيه من تلك الحيثية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة اقول ان حيثية العروض
فان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه ايضا وان خرجت عنه يكون هو الوحدات
المحضة فتامل قوله هذا الكلام آه اي تركب العدد من الوحدات لا من الاعداد التي تحته
انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الوحدات فلا
ذلك بل دخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد اقول قد مر ان دخول كل واحد من
الوحدتين ليس عين دخول الاثنين والا لزم دخول الاثنين في نفسه قوله بان العدد
محض الوحدات قال شمسا الجيلاني في حاشيته على شرح حكمة العين هذا مخالف لما تقرر من
ان كل مركب حقيقي لا بد فيه من افتقار بعض اجزائه الى بعض آخر منها اقول لعل المراد ان
المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية لا بد من افتقار بعض اجزائه الى بعض لا ان
مطلق المركب الحقيقي لا بد ان يكون لبعض اجزائه حاجة الى الباقي على ما في شرح المواقف
واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية
والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة انتهى وهذا صريح في ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره وقيل

ان للعدد جزءا صوريا لان الوحدة ليست من المقولات ولا من جزئياتها وعند بعض
من مقولة الكيف وعلى اى حال فلكثيرها ايضا وحدة فان كل كلى كما يصدق على واحد
من افراده يصدق على الكثير منها فما يصدق عليه الوحدة كيف يصدق عليه العدد الذى
هو من مقولة الكم اقول لا نم ان كل كلى يصدق على كثيرين من افراده كما يصدق
على واحد منها فان كل جزء لزيد يصدق عليه انه جزء لزيد ولا يصدق على جميع الاجزاء
انها جزء له وليت شعرى ماذا يقول فى الواحد الحقيقى بمعنى ما لا تعدد فيه بحسب الاجزاء و
لا بحسب الصفات والاعتبارات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه واحد بذلك الذى
يدل على نفى الصورة فيه ما مر من ان الوحدة التى تبلغ جملتها ذلك العدد يكفى فى حصول ذلك
العدد من غير حاجة الى انضمام موجود آخر فان العشرة مثلا عشر موجودات لا احد عشر وايضا
انا نعلم ضرورة ان الاعداد سواء فى نحو التركيب على تقدير وجود الجزء الصورى ليست
كذلك **قوله** ثم عدم تركب العدد آه اقول كما ان الدليل المذكور جار فى الاعداد جار
فى المعدودات ايضا وتقريره ان معروض العشرة مثلا ليس مركبا من معروض الاعداد
التى تحته فان تركبه من معروض ستة واربعة ليس اولى من تركب معروض سبعة وثلثة ولا من
غيره من معروضات الاعداد التى تحتها فاما ان يقال بتركبه من معروضها جميعا فيلزم ان يكون
الاجزاء متخالفة متغايرة ويتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بنفى تركبه
من معروضها جميعا ولما بطل الاول تعين الثانى **قوله** ولا عينا له اقول لما كانت المغايرة
اعم من ان تكون حقيقية او اعتبارية والاعتبارية لا تنافى العينية صرح الشارح بنفى العينية
بقوله ولا عينا له فلا يرد ما قيل بعد ما اثبت المغايرة بين المجموعين لا حاجة الى نفى العينية
قوله وعلى ذلك اى على كون معروض العدد الاقل جزءا لمعروض العدد الاكثر يبتنى ما اختاره
بعض المحققين آه ووجه الابتناء ان انتفاء الجزئية انما يتصور بانتفاء وجود المجموع
الاقل وبانتفائه ينتفى وجود مطلق المجموع الذى لا اتصال بين اجزائه وبانتفاء وجود
مطلق المجموع لا يستند المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة اما المقدمة الاولى فلانه
لو كان موجودا ولا شك ان ذلك المجموع مغاير للمجموع الاكثر فاما عين المجموع الاكثر او خارج

عنه او داخل فیه الی آخر ما ذکره فی الشرح وآما المقدمة الثانیة فلانا نعلم بالضرورة انه
لا فرق بین مجموع زید وعمرو وبین مجموع المبدأ او معلوله فی کون احدهما موجودا فیه وکذا
بین سائر المجموعات التی لا اتصال بین اجزائها مع وجودها وآما المقدمة الثالثة فظاهرة
فلا یرد ما قیل[سه] وجه الابتناء علی الجزئیة التی کان الکلام فیها غیر ظاهر عندی بل لا یظهر ما نقل
ههنا ان الاثنین مثلا موجود مع الثلثة ایضا الحکم ان الشارح فی بعض رسائله قد اختار
ابتناء ما اختاره بعض المحققین من مذهب الفلاسفة علی وجود المجموع لا علی الجزئیة وهذا اظهر
وقیل[سه] فی شرح قوله وعلی ذلک ای علی کون معروض الاثنینیة مغایرة لمعروض الثلثة یبتنی
ما اختاره بعض المحققین حیث قال باستناد المعلولات الکثیرة الی آ ب ج فی مرتبة واحدة
بدون اعتبار الهیأة الاجتماعیة معه لکون موجودا خارجیا فلو لم یکن المجموع غیر الآحاد لما حکم
باستناد المعلولات الکثیرة الیه آه اقول علی هذا لیس لقوله وعلی ذلک آه زیادة نفع اذ المغایرة
بین المجموع الاقل والاکثر بینة غیر محتاجة الی مثل هذه التاییدات فتامل قوله والخارج
عن جمیع الممکنات آه فلو لم یکن المجموع الاقل جزء المجموع الاکثر لا یلزم ان یکون الخارج
من مجموع الممکنات هو الواجب لذاته بجواز ان یکون الخارج هو المجموع الاقل قوله
فعلم ان المتعدد الاقل آه ای فعلم ما ذکر بعض المحققین من مذهب الفلاسفة من استناد
المعلولات المتکثرة الی الامور الموجودة ومن الدلیل المشهور علی اثبات الواجب من
غیر توقف علی بطلان الدور والتسلسل ان المجموع الاقل جزء المجموع الاکثر قوله وما یتوهم
من انه آه قد مر الکلام فیه فلا تغفل قوله فان قلت فعلی ما ذکرت آه هذا الکلام یحتمل للایرادین
احدهما انه علی تقدیر عدم اشتراط الترتیب فی جریان التطبیق یلزم ان یکون معلومات الله تعالی
متناهیة والا لکان العلم غیر متناه فانتقض البرهان بها باعتبار وجودها العلمی وثانیهما انه علی تقدیر
عدم اشتراطه فیه یلزم ان یکون معلومات الله تعالی متناهیة والا انتقض البرهان بها باعتبار
نفسها فحمل الشارح اولا علی الاحتمال الاول واجاب بقوله قلت لو کان علم الباری تعالی الخ وحاصله
منع کون علمه تعالی تفصیلیا حتی یکون غیر متناه ثم رد الجواب بقوله فان قلت معلومات الله تعالی
آه حملا علی الاحتمال الثانی وحاصله منع مطابقة الجواب للسوال لان حاصل السوال

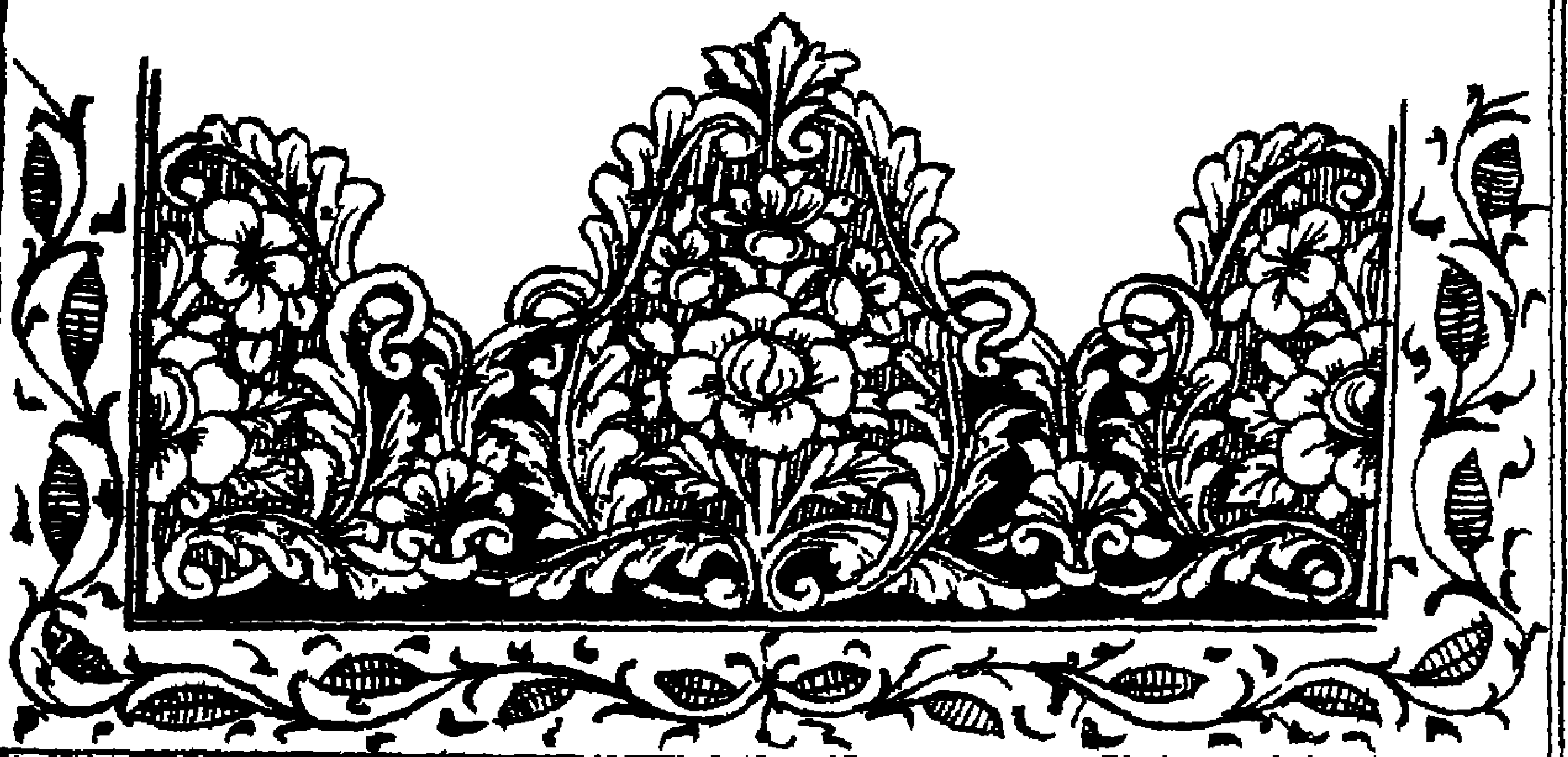
سه القائل بعض الطلبة ١٢
سه القائل عبد الحکیم ١٢

ابطال عدم تناهی المعلومات باعتبار نفسها لا عدم تناهی صورها العلمیة فعدم کون علم الباری تعالی بالتفصیل لا یطابق ہذا قولہ یجاز ان یکون علمہ تعہ واحدا بسیطا ای صورة واحدة متعلقة بمعلومات کثیرة وتلک الصورة غیر مشارکة لہا فی الحقیقة وکذا لیس ہناک صورة متعددة موجودة بوجود واحد حتی یلزم حمل البعض علی البعض ولیس ہذا الاجمال کعلم افراد الانسان فی کل انسان کذا حتی لا یتمیز بعضہا عن بعض فلا یکون ایجادہ تعہ بالاختیار بل کعلم النحوی باللفظ والمعنی والوضع والمفرد فی کل فاعل کذا ولیس ہذا الاجمال ادون من التفصیل حتی یلزم من عدم کونہ تعہ عالما بالتفصیل نقص کما لا یلزم من انتفاء التخیل عنہ نقص فی ذاتہ تعالی وقیل لدفع المحذور الثانی ان علمہ تعہ بالاشیاء المقدورة وجودہا تفصیلی واما العلم بالاشیاء التی لا وجود لہا اصلا فبالاجمال قولہ ولذلک ذہب الفلاسفة آہ ای لاجل کون علمہ تعہ واحدا بسیطا ذہب الفلاسفة الی ان علمہ سبحانہ اجمالی اذ بساطة علمہ تعالی عندہم لا یتصور بدون کونہ عالما بالاشیاء بالاجمال لا یقال یلزم ح تفصیل الشیٔ بنفسہا اذ العلم البسیط ہو العلم الاجمالی لما اقول علی تقدیر کونہ تعالی عالما بشیٔ بہ قوة ایضا بسیطة لکن لبساطة العلم لا تجوز ہذا الطریق عندہم لہذا ذہب الی ان علمہ سبحانہ تعالی بالاجمال ولیس معناہ لاجل جریان الدلیل فی علمہ تعالی ذہب الفلاسفة فاندفع ما قیل لیس قولہم یکون علمہ تعالی بسیطا اجمالیا لئلا یلزم تناہی معلوماتہ بل لئلا یلزم تکثر فی ذاتہ وصفاتہ لکن لا یکون ح قولہ وذہب بعضہم الی نفی آہ معطوفا علی قولہ ذہب الفلاسفة وکذا اندفع ما قیل لا وجہ لذہاب الفلاسفة لانہم یقولون بوجود النفوس الغیر المتناہیة ولا یقولون باستحالة الغیر المتناہیة مطلقا والدلیل المذکور لم یظہر لہم بل ہو من خواص الشم کما اشار الیہ بقولہ ولی ہہنا کلام آہ قولہ قلت علی تقدیر حدوث العالم آہ حاصلہ ان البرہان غیر جار فی معلوماتہ تعالی لا باعتبار نفسہا ولا باعتبار وجودہا العلمی اما عدم الجریان باعتبار الوجود العلمی لانہا متحدة فی علمہ تعالی واما عدم الجریان باعتبار نفسہا فلان الموجود منہا متناہ وغیر المتناہی غیر موجود علی تقدیر حدوث العالم ومن جملة شرائط الجریان فیہا وجودہا فی الخارج والاصوب ایراد ہذا الجواب

ع الفلاسفة بعض المتکلمین ع الفلاسفة بعض المتکلمین ۱۲

اولا و ترک الجواب لاول قوله اعلم ان المتکلمین آه ای اکثرهم فان بعضهم قائلون بالوجود الذهنی کما فی شرح المواقف قوله ولما کان من اجلی البدیهیات آه اقول لانم ذلک لان قولنا زید سیوجد قضیة صادقة ولیس الحکم فیها علی صورة زید قائمة بالذهن والا لکانت القضیة کاذبة لامتناع انتقال الحال عما یحل فیه بل علی ذات زید لیس بموجود فی الخارج ولا فی الذهن وهو معلوم لامتناع الحکم علی المجهول المطلق فتحقق التعلق بین العالم والمعدوم الصرف لا یقال ان زیدا نفسه لیس بمعدوم صرف اذ المعدوم الصرف مالا یکون ذاته ولا صورته موجودا اصلا وفی المثال المذکور وان لم یکن ذاته موجودا لکن صورته موجودة فی الذهن لانا نقول منشأ الاستحالة اما کون التعلق اضافة وهی لا تتحقق الا بعد تحقق کل واحد من المتضایفین نفسها واما امر آخر فان کان الاول فذلک باطل لان احد المتضایفین فی المثال المفروض زید نفسه لا صورته والمحکوم علیه وهو نفسه غیر موجود انما الموجود صورته المغایرة له بالتشخص فاذا تحققت الاضافة وهو التعلق بین العالم وذات زید غیر موجود باعتبار ذاته فلم لا یجوز ان یتعلق ههنا بین العالم وبین شیئ غیر موجود اصلا لا باعتبار ذاته ولا باعتبار صورته وان کان الثانی فلا بد من بیان ذلک الامر حتی ینظر فیه قوله ثم اقول کما ان البعد آه اقول لما کان القول بتناهی الزمان مستبعدا جدا وعدم تناهیه مستلزم لازلیته فدفع اولا ذلک الاستبعاد بان هذا التوهم کتوهم المکان غیر متناه مع انه متناه بالاتفاق ثم وردثانیا علی ما استدلوا بقولهم انا نجزم آه فقط

الحمد لله علی طبع الحاشیة الرشیقة الدقیقة المبانی للحبر المحقق والبحر المدقق للسید الباقر الجالسی رحمه الله خالق الاناسی علی شرح العقائد الجلالی الی مدرس الاقاصی والاعالی بمقابلة النسخ الصحیحة والصحة الصحیحة تحت ادارة الراجی من الله التلطف ابی الفیض محمد یوسف فی مطبعة الیوسفی سلخ شوال المکرم سنة ثلث عشر بعد الف وثلثمائة من هجرة رسول الثقلین علیه وعلی آله الصلوة الی بقاء الثقلین ۃ



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس عن الافكار الروحانية وتنزه عن الانظار الروحانية تعالى عن المتغيرات وتحاشا عن المتبدلات توحد بالوجود الازلية وتفرد بالوجوب السرمدية خصص حبيبك ومحبك سيد كافة الموجودات الذي وقع في حقه لولاك لما خلقت السموات سيدنا ورسولنا مولانا محمدا وعترته الانجبين وندمائه الاقربين بافضل صلوٰتك انك انت ذو الفضل العظيم والطول القديم وبعد فان احوج المربوبين الى الرب الغني كرم الله العلوي يقول ان شرح العقائد للمحقق الفهامة والمحقق العلامة قمقام الزمان جلال الملة والدين الساكن الدوان لما كان مشتملا على عقد عسيرة الحل ومعضلات عويصة الدفع وكانت نفسي اذا التفتت اليها تجد حلها وازاحتها بقدر وسعها فاحررت مستعينا بالله ومتوكلا عليه على شروح شرح مشتمل على الحل والازاحة وان كان مثل شرحنا على هذا الشرح العظيم كالبعوضة والثعبان فانما متاعنا قليل والمرجو من الكرام الماهرين والكبار العارفين ان يصلحوا مواقع الخلل والفساد بشرط الاعراض عن الجور والعناد والاغماض عن الاعتساف والروية عن اعين الانصاف ولا مشاحة في ذم ضعفاء العقول فان المامول ان لا يذيله الفحول فليذمه ذو الغشاوة الوهمانية وليمدحه اولو القرابة العقلانية هذا ومن الله الاستعانة وعليه الاعتماد في البداية والنهاية **قوله** يستلزم تقدم عدمه على وجوده الخ نقل عن الشيخ

انہ قال للمعلول فی نفسہ ان یکون لیسا ولہ عن علتہ ان یکون ایسا والذی یکون للشیٔ فی نفسہ مقدم عند الذہن بالذات من الذی یکون لہ عن غیرہ فیکون کل معلول ایسا بعد لیس بعدیۃ بالذات واورد علیہ الشارح اشکالا فی حواشیہ علی الشرح الجدید للتجرید ہو ان الممکن فی نفسہ لیس بمعدوم کما انہ فی نفسہ لیس بموجود والمحشی[سلمہ] اشکالا وہو ان العدم لو کان جزءا من العلۃ لزم اجتماع النقیضین وحاول بعض الفضلاء المحققین تحقیق المقام بحیث یسقط منہ ہذہ المعضلات وقال ان الممکن وجودہ زائد علیہ فہو فی حد ذاتہ لیس بموجود وہذا السلب واجب بالنظر الیہا کما ان الوجود والمقابل لہ ممتنع بالنظر الیہا وذلک لا ینافی امکان الوجود واللاوجود لا فی حد الذات بل یوکدہ فہذا السلب فی مرتبۃ الذات علی معنی ان تلک المرتبۃ مصداقہ ومقدم علی الوجود فی مرتبۃ العارض علی نحو تقدم الذات علی العارض انتہی فالحاصل ان للممکن سلبا وہو السلب الاولی کان محمولا علیہ حملا ذاتیا علی معنی ان مطابق الحمل ومصداقہ او نفسہ لا غیرہ وان کان السلب الطاری لا یکون علی ہذہ الشاکلۃ بل کان مستفادا من غیرہ وانجبت من ہذا ان ہذا السلب لا ینافی امکان الوجود والعدم لا فی حد الذات ان الوجود فی مرتبۃ العارض لیس نقیضا لہ بل النقیض انما الوجود فی مرتبۃ الماہیۃ حتی یلزم من اجتماعہما اجتماع النقیضین وقال فی موضع آخر الماہیۃ من حیث ہی معدومۃ ولا یلزم عند انضمام الوجود الیہا اجتماع النقیضین لان نقیض الوجود فی مرتبۃ العارض سلب الوجود فی ہذہ المرتبۃ لا سلب الوجود فی مرتبۃ الماہیۃ اقول لا خفاء علی ذی الغریزۃ السلیمۃ ان نقیض الوجود فی مرتبۃ العارض انما ہو رفعہ بان یکون الظرف قید الموضوع لا علی ان الظرف قید لہ ای رفع المقید لا الرفع المقید فاذن تلک المرتبۃ اما تقرر فیہا الوجود فی مرتبۃ العارض او سلبہ والوجود ضروری السلب فلا جرم ان یکون السلب متحققا فیہا کما تحقق العدم الذی یعبر عنہ بالعدم الذاتی لان ارتفاع النقیضین محال مطلقا عندہ کما نص علیہ فی ذلک الموضع فمتی انضم الوجود الیہا اختلط بنقیضہ البتۃ وہل ہو الا اجتماع النقیضین والانسب ان یقال ان ارتفاع النقیضین فی بعض انحاء نفس الامر من لحاظات العقل ولحاظ مرتبۃ الماہیۃ بما ہی ہی ثابت ولیس فیہ استیجاب ارتفاعہا فی نفس الامر لانہا وسیع

منہ کما ان الخروج من دار من دور البلد لیس مستوجبا للخروج من البلد لکونہ وسیعا منہا وتحقیق ان العدم لیس علۃ لوجودہ فان حالہ انما ہو کحال لا امکان علی معنے ان مطابق حمل الامکان ومصداقہ لیس ہو الا نفس الذات کما سیتجلے علیک من بعید ہذا فکذا مصداقہ نفس الذات لا غیر ولا شک ان العلۃ بما ہی العلۃ لم یکن مصداقہا نفس ذات الماہیۃ وتمام ینبغی ان یعلم من ہہنا انہ لو بین مراد الفلاسفۃ من تقدم العدم الذاتی علی الوجود بان العقل ذا الاحظ الی الممکن بجائز الذی کان لیس متقررا فی حد نفسہ متقررا بالعلۃ التام تقررا استمراریا کان یحکم ان اول ما ینتزع من نفسہ بنفسہ ہو سلب الوجود والوجود انما اخذ منہ متاخرا عنہ لا ان العدم امر زائد علی ذاتہ متوقف علیہ الوجود کما یعرفہ جمہور الناس لکان الیہ سبیل عقال ولکن من المتحیرین قولہ وانت خبیر الخ منع مع السند علی لزوم التسلسل المستحیل بانا لا نم الاستحالۃ اذا کان حدوث ممکن بحدوث امر آخر وذلک لحدوث بحدوث آخر وہکذا حتی یلزم التسلسل لجواز ان یکون الاسباب الحادثات معدا سابقہا لاحقہا وعندہم من شرائط استحالۃ التسلسل الاجتماع قولہ ودعوی ان المعدات الخ اشارۃ الی المنع علی المقدمات الذی اجیب بہ عن المنع السابق بتغیر الدلیل الیہ وتحریرہ ان المعد لا بد لوجودہ وعدمہ من زمانین اما انہ واجب لہا من زمان فلان بعض المعد قبل بعض قبلیۃ لا توجد مع البعدیۃ وکل قبلیۃ ہذا شانہا زمانیۃ لان تقدم الشئی المتقدم لیس باعتبار نفس ذاتہ لان الذات قد توجد مع ذات المتاخر بخلاف القبلیۃ ولا باعتبار لازم ذاتہ لامتناع انفکاک اللازم عن الملزوم وتحقق الملزوم مع المتاخر ولا بنفس عدم المتاخر اذ قد یکون بعد وجودہ ایضا ولا باعتبار امر مرکب من نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر اذ قد تحقق ہذہ الہیأۃ الترکیبیۃ بعد الذات الفاعل لاتصافہ بالقبلیۃ والمعیۃ والبعدیۃ فلا بد من ان یکون معروض القبلیۃ والبعدیۃ امرا یکون عروضہا لہ لذاتہ لبداہۃ امتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولو قدر متحرکا یقطع مسافۃ بالحرکۃ یکون بین ابتداء الحرکۃ وانتہائہا قبلیات وبعدیات متصرمۃ متجددۃ علی سبیل الانطباق لاجزاء المسافۃ فیجب ان یکون ما ہو المعروض بالذات لتلک القبلیات والبعدیات امرا متجددا متصرما علی الاتصال بحیث یستحیل انفکاک التجدد

والتصرم عنه ويكون بعض منه قبيلا وبهو المعنے بالزمان فثبت ان المعدات اللامتناهية ليس
بد لها من وجود الزمان اللامتناهي وامّا انه واجب من زمانين فلامتناع اجتماع الوجود والعدم
والزمان مقدار الحركة فلا بد من قديم متحرك بتلك الحركة القديمة والجواب المنع على المقدمات
بانا لا نم انية الزمان لم لا يجوز ان يكون المتصف بالقبلية العدم السابق ولا يجتمع مع
الوجود المتاخر ولا يتحقق هو بعد وجود المتاخر وانما يتحقق بعده العدم الطاري وانما
يتحقق معه العدم الطاري فليتامل ولو سلم فلا نم كونه مقدار الحركة وغير ذلك من المنوع الواقعة ـه
في هذا المقام وّلا يظنن ان يمنع ويقال لا نم ان لوجوده وعدمه زمانين اذ يجوز تقدم عدمه
على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
انما هو زماني فانی عرفتك ان مصداقها ومطابق حملها انما هو نفس الزمان لا غير قوله وكذا
دعوى كون المعدات الخ هذا ايضا على نهج ما سبق فالذكر السابق يغني عن الاعادة وتحريره
ان المعدات من ابعاض الحوادث الزمانية وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة لان
امكان وجوده سابق على وجوده لامتناع انقلاب الشئ من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي والامكان وجودي اي ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت الاوصاف الاعتبارية
التي يتصف بها الاشياء في الخارج بحيث ينعقد القضية الخارجية الموجبة السالبة المحمول
والا لم يكن الممكن متصفا به في الواقع قبل وجوده وليس بقائم في نفسه فيكون قائما بمحل
وليس ذلك نفس الحادث لعدم تقرره بعد ولا جوهر غير جسماني لانها بشرف جواهرها وفعلية
وجودها لا يمكن ان تكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض لفقد الامكان وامتناع
الانتظار ولا امرا منفصلا اذ كونه امكانا للحادث ليس اولى من ان يكون لغيره فكان
هو المادة ولا بد ان تكون قديمة والا لكان بحدوثها ودخولها تحت الموجبة القائلة كل حادث
فهو مسبوق بمادة فتسلسل وامّا القول بتوارد الصور المتعاقبة فعلى من يعرف التلازم بينها
وبين الصور الجزئية يعرف ان لا وجود ما دام الابهام اظهر من ان يخفى والجواب بانا لا نم
ان الامكان الذاتي يستدعي محلا موجودا والامكان الاستعدادي الذي يقتضيه لا يقتضيه
الدليل لعدم لزوم الانقلاب الذي هو مناط الدليل عليه اقول لا يخفى ان ما بينه دافعا

ـه النقصان الهيولاني الجلالي ١٢

للمنع فانک تعرفت ما عرفناک ان الامکان امر ثبوتی کالفوقیة مثلا تنعقد به القضیة الخارجیة
السالبة المحمول وان لم یکن موجودا خارجیا وهذا القدر کاف فیما نحن بصدده ولا یتوهم من
السلب الخارجی لاشیئیة مطلقا فان اللاشیئیة المطلقة هی ان لا تکون متقررة ولا منشأ
انتزاعها ومطابق حملها متقررا اذ الامکان وان لم یکن من الاوصاف الانضمامیة و
لکنه من الاوصاف الانتزاعیة وما قال السید الامام من ان اتصاف الشیء بصفة فی
الخارج لا یستلزم ثبوتها فیه راجع الی هذه الدقیقة یعنی لیس الواجب ان یکون الصفة
امرا منضما فی الخارج بل قد یکون معدوما خارجیا وینتزع العقل من موجود خارجی اذا لاحظ
الیه من حیث هو او مع ما یلحقه لحوقا قیاسیا اوغیره کالفوقیة من السماء مثلا اذا لاحظ
الیه بالقیاس الی الارض ینتزع لا محالة فوقیة ویمکن ان یستدل علی ان الامکان
سلب بسیط لا تنعقد به الا القضیة السالبة البسیطة ولیس ثبوتی اصلا حتی تنعقد
به الخارجیة الموجبة السالبة المحمول بان جملة المفهومات لا تکون عریة عن الوجوب و
الامکان والامتناع والقسمة الیها مستوعبة لکافة المفهومات بقاطبة الاعتبارات و
من الاصول الحکمیة ان الماهیة فی مرتبتها لیست الا هی والعرضیات کلها مسلوبة عنها فی مرتبة
الذات فلو کان الامکان امرا ثبوتیا ای ثبوت کان کانت الماهیة خالیة فی هذه المرتبة
عن المواد الثلث وهو خلاف ما تقرر فلا جرم ان یکون الامکان امرا سلبیا ساذجا
بان یکون سلبا صرفا للضرورة التی هی من العوارض حادثا فی مرتبة الذات واذا کان
حقیقة الامکان سلبا بحتا فللمانع ان یمنع علی مستدعیه للمحل الموجود وقوله والا لم یکن الممکن
متصفا به فی الواقع قبل وجوده ان عنی انه لم یکن الممکن متصفا به اتصافا ثبوتیا فمسلم و
لکنه ممنوع لاستحالته وان اراد انه لم یکن هذا المفهوم السلبی عنوانا لذلک حقیقة ولم یحکم العقل
انها المصداق ومطابق الحمل فممنوع فان للکلام توسعة وللفکر رخصة قوله بجواز ان یکون
وجود الممکن فی الازل محالا یعنی یجوز ان یکون التقرر المطلق محالا فی الازل و
یکون الشیء آبیا عنه وان کان طباع الامکان الذی ما بحسب طباعه هو ان لا یکون
الشیء آبیا فی شیء من اجزاء الازل عن حقیقة مطلق التقرر ثابتا فیه فما استدل به علی لزوم

امکان الازلیة لازلیة الامکان بان امکان الشئ اذا کان مستمرا فی الازل لم یکن
ہو فی نفسہ متعرضا عن الفعلیة والوجود فی شئ من اجزاء الازل فیکون عدم اعراضہ مستمرا
فی جمیع تلک الاجزاء فاذا لاحظ الی ذاتہ من حیث ہو لم یعرض عن الفعلیة والوجود فی شئ
منہا بل جازت فی کل منہا لا بدلا فقط بل ومعا ایضا وجواز الفعلیة والوجود فی کل منہا
معا ہو جواز الفعلیة والوجود مستمرة فی جمیع اجزاء الازل بالنظر الی ذاتہ فاتضح المقصود
ظاہر الاندفاع بما عرفت من ان ما بحسب طبیعة الامکان ہو ہذا لا ذاک ودوام الشئ
انما یستلزم دوام ما ہو مقتضے طبیعتہ فاذن یجوز ان یکون تقرر الشئ ما یلحظ الی ذاتہ مستحیلا
فی تلک الاجزاء لا وحدہ فضلا عن ان یکون معا وقد اجاب الشارح فی رسالة الحدوث بان منه السيد الهروي ١٢٩١
قولہ فاذا نظر الی قولہ لم یمتنع من اتصافہ بالوجود فی شئ منہا ان اراد ان ذاتہ لا یمنع فی شئ من
اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود فی الجملة بان یکون قولہ فی شئ منہا متعلقا بعدم المنع
فیکون المعنی انہ لا یمنع فی شئ من اجزاء الازل من الوجود بعدہ وہو بعینہ ازلیة الامکان
ہو لا یلزم منعہ عدم منعہ من الوجود الازلی وہو امکان الازلیة وان اراد ان ذاتہ لا یمنع
من الوجود فی شئ منہا بان یکون قولہ فی شئ منہا متعلقا بالوجود فہو امکان الازلیة والنزاع
انما وقع فیہ فہو مصادرة ویقتدی بہ بعض الفضلاء المحققین فی حاشیتہ علی شرح المواقف
حیث قال ان اراد بقولہ لم یکن ہو فی ذاتہ الخ ان ذاتہ لیس بمانع فی شئ من اجزاء الازل
عن قبول اصل الوجود بان یکون قولہ فی شئ متعلقا بعدم المنع فہو بعینہ ازلیة الامکان و
ان اراد بہ ان ذاتہ لیس بمانع عن قبول الوجود فی شئ منہا بان یکون قولہ فی شئ متعلقا
بالوجود فہو بعینہ امکان الازلیة فکان مصادرة واورد البعض علیہ باختیار الشق الثانی
والمنع علی قولہ فہو امکان الازلیة والقول بان جواز التغیر فی کل واحد من اجزاء الازل
اعم من امکان الازلیة التی ہی جواز التقرر فیہا علی سبیل الاستمرار والدوام اقول لا سبیل
للایراد علیہ فانہ اذا تقرر ان الامکان ازلی علی سبیل المعیة وسلم ان ذاتہ لا یابی الوجود
فی شئ من اجزاء الازل الذی کان عدم ابائہ مساوقا باللحاظ الی ذاتہ لعدم الثانی فی
شئ منہا علی وجہ المعیة کما اذعن بہ المستدل فلیس بد من ان الشئ اخذ فی بیان نفسہ کما لا یخفی

عند المتامل الصائب نعم جواز التحقق فی کل واحد من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق علی سبیل
الدوام بحسب المفهوم و ارادة المجیب عن لزوم المصادرة انما ہی بحسب المآل والعناية لا بحسب
المفهوم والعبارة قال المحشی ان منع کون امکان وجوده الازلی فی الازل فلا مجال
لمنع کون امکان وجوده اللایزالی فی الازل علی ما بینوا من ان امکان الحوادث
ازلی والا یلزم الانقلاب فح للمستدل ان یقول الکلام فی علة وجود الحادث فاذا تحقق
جمیع ما لا بد منه لهذا الوجود فی الازل ولا شک ان امکانه ایضا تحقق فیه لما بین یجب ان
یتحقق الحادث فی الازل فیلزم قدمه والا یلزم التخلف اقول ان الارادة التی من
شانها التخصیص قد تعلقت بالوجود اللایزالی فاذا وجد فیما لا یزال حسب تعلقها لا یلزم تخلف
علی معنی ان الحادث وجد علی حسب اقتضاء العلة لا علی معنی المتلاحق بل انما یلزم تخلف
لو وجد فی الازل علی معنی انه وجد علی خلاف اقتضائها وارادتها ولا یظن الایراد علیه
بان تحقق الامکان فی الازل لا ینفع ما لم یجز تحقق وجود الممکن فیه والمجیب انما منع جواز
وجوده فیه لا تحقق صفة الامکان فیه فان جواز الوجود ان کان من جملة ما لا بد له
فلا بد من وجوده فیه ولا سبیل الی المنع فان المفروض وجود جملة ما لا بد منه فیه ان لم یکن
منها فوجب ان یتحقق فیه لوجود الجملة ولو لم یتحقق بانتفاء ذلک بجواز فیه فان امو
الا التخلف عن العلة الکاملة فلا سبیل الی التصحیح الا تجویز التخلف علی نحو بیناه ان شاء الله تعالی
وقد اجیب ایضا بان الکلام فی وجود الممکن مطلقا من غیر تقییده بکونه ازلیا وغیر ازلی
متحقق فی الازل کما ان وجوده اللایزالی متحقق فیه اذ من انتفاء امکان مطلق الوجود
الممکن عن الازل ینتفی عنه امکان وجوده اللایزالی لان عناية المجیب بالوجود مطلق الوجود
من حیث الاطلاق والعموم لا مطلق الوجود لما ہو ہو ولا امتراء لاحد من العقلاء انه یمکن
منع الوجود المطلق فی الازل وان لم یمکن عن مطلق الوجود بما ہو ہو فلا یلزم من انتفاء
امکان الوجود المطلق انتفاء امکان وجوده اللایزالی ولعل منشا الاعتراض اہمال
الاعتبارات والاغماض عن الحیثیات فتامل ولا تسرع بالرد والقبول قوله انت تعلم
انه لما فرض الخ قال المحشی لا یرد ان الامکان ماخوذ فی تلقاء المعلول کما قال الشارح

فی حواشیہ علی الشرح الجدید للتجرید ماحصلہ ان العلۃ ما یضاف الیہ المعلول بعد الامکان لان ہذا مجرد اصطلاح فی العلۃ ولیس نظر المستدل فی الاصطلاح بل الغرض ان ما لا بد منہ فی وجودہ سواء کان بعد امکانہ او قبلہ او نفسہ اقول ان الامکان لیس من دواخل العلل لا علی طریق الاصطلاح بل علی طور المعقولیۃ لانہ من الامور الاعتباریۃ فانہ عبارۃ عن عدم ضرورۃ تقرر الماہیۃ المتقررۃ وعدم ضرورۃ لا تقررہا وعدم ضرورۃ وجودہا ولا وجودہا وہو اعتبار عقلی یصدق علی الماہیۃ الجائزۃ من جہۃ ان ہذہ الماہیۃ المتقررۃ لیست بنفسہا ضروریۃ التقرر ولا ضروریۃ اللاتقرر ولیست ضروریۃ الوجود ولا ضروریۃ اللاوجود فلیس یجد العقل مصداق ہذا المفہوم السلبی الا ذات الماہیۃ الجائزۃ فلم یکن مطابقا لغیر ذاتہ ولیس من الامور العینیۃ حتی یدخل فی سلسلۃ العلل او فی ذات المعلول بان یکون جزءا لہ حتی ما یرد من ان دخولہ لا ینافی دخولہ فی العلۃ کما ان المادۃ والصورۃ مع انہما داخلتان فی المعلول داخلتان فی العلۃ ولیس من عدمات الاشیاء حتی یکون عبارۃ عن عدم الماہیۃ وعدم الوجود ولا یصدق علی ذاتہا من حیث ہی متقررۃ فی العقل وملحوظۃ من حیث تقررہا فی نفسہا اما فی الاعیان او فی ذہن ما بل من حیث استغناء ذاتہا فلم یجد العقل مصداقہ وتلک الذات الجائزۃ بل رفعہا وبوجہ آخر ان الممکن لیس بممکن بامکان غیری اذ لو کان کذلک وکان ذاتہ فی نفسہا ضروری الوجود او العدم کان الغیر قد الیس ذاتا مقابل ما لہا بنفسہا وہو صریح الامتناع فاذن اما ان یکون لذات الجائزۃ لا ضرورتان للوجود والعدم احدہما لہا من تلقاء نفسہا والاخری لہا من قبیل اعطاء الغیر واما ان یکرر لہا لا ضرورۃ الوجود والعدم بعینہا من تلقاء نفسہا من قبل افادۃ الغیر والاول یقتضی تعدد الوجود والعدم والثانی یقتضی توارد العلتین علی سبیل الاجتماع وکلاہما ظاہر البطلان فثبت ان الممکن لیس بممکن غیری نعم لو کان الامکان من علل الممکن لم یکن من مقتضیات الممکن ولوازمہ لان الاول یقتضی تقدم الامکان والثانی ماہیۃ مکان لحوق الامکان لہ بل لغیرہ وہل ہو الا الامکان الغیری فان شکک علیہ بان الامکان مقدم علی الفاقۃ لانہ علۃ لفاقۃ نفس الماہیۃ ووجودہا الی الذات الی العلۃ المستقلۃ

والافاقۃ متقدمۃ علی الجعل والایجاد والمقدم علی التقرر والوجود فکان الامکان مقدما علی التقرر والوجود بمراتب فی لا یزاح بان الامکان الذی ہو لاضرورۃ التقرر واللاتقرر کیفیۃ نسبۃ مفہوم التقرر والوجود والی الذات المستقلۃ فکان متاخرا عن التقرر فضلا عن الجعل والایجاد المتقدم علی التقرر والوجود لان الامکان انما الکیفیۃ فی لحاظ العقل ای کون الشی بحیث لو تقرر کان فی شان ذاتہ لاضرورۃ التقرر واللاتقرر لاوصف النسبۃ العقلیۃ بل یزاح بانہ اعتبار عقلی فی الماہیۃ فلا یتصور الامکان بدون ان لم تکن متقررۃ ومسألۃ التقدم علی معنے ان الماہیۃ المساوقۃ المقتضیۃ لتساوی الطرفین وجودہا المتاصلۃ من جاعلہا بعد کونہا متصفۃ وبتلک الصفۃ السلبیۃ فی لحاظ العقل ای یجد العقل ان الماہیۃ وجدت بجاعلہا لا بنفسہا مصداق لاضرورۃ التقرر واللاتقرر لا علی معنی ان الامکان وجد ولم یوجد الممکن بعد ثم وجد کما لا یخفی علی الذہن المتدرب وقولہ لان الامکان مما لا بد منہ بمعنے ان جواز التقرر المطلق مما لا بد منہ لا بمعنے جواز مطلق التقرر الذی ہو الامکان الذی بینوا انہ ازلی ولا یستنکرہ اولو العقول فلا یظن ان المجیب انما منع جواز وجود الممکن فی الازل لا تحقق صفۃ الامکان نعم ان کان مرادا بظاہرہ فیرد ما ظن ویمکن ان یوجہ الکلام بوجہ آخر بہا یدفع ہذا البحث من قبل المجیب بانک تعرفت ان الامکان من نفس الشی لیس داخلا فی سلسلۃ مما لا بد منہ فکما ان الامکان الذی ہو جواز مطلق التقرر مصداقہ نفس الشی لا امر آخر کذلک جواز التقرر المطلق لیس مصداقہ الا نفس الشی ولیس داخلا فی سلسلۃ مما لا بد منہ فح یمکن اختیار الشق الاول ویمنع لزوم کون ممکن ما ازلیا بجواز الخ علی معنی انہ یجوز ان یکون الوجود فی تلک المرتبۃ الازلیۃ بخصوصیتہا ممتنعا وان وجد جملۃ ما لا بد منہ فیہا والتخلف والامتناع انما ہو بعد عدم امتناع المعلول ولیس من جملۃ حتی یلزم علی ہذا التقدیر خلاف المفروض والامتناع لا یستوجب الانقلاب وانما یلزم الانقلاب لو کان جواز مطلق التقرر ممتنعا وہذا کما تعرفت غیر تارۃ ثابت فی تلک المرتبۃ ولکن یبقی شیٔ ہو ان التعلق بوجودہ فی الازل وہو ایضا مما لا بد منہ فتامل فان للمجال سعۃ والکلام دائرۃ وسیعۃ قولہ الثانی اختیار الشق الثانی من الترددیہ وہو انہ ای اثرنا ان جملۃ ما لا بد منہ شیٔ وجودہ ای الوجود المطلق العاری عن

قيد الازلي والخالي عن اختلاط اللايزالي لا مطلق الوجود او الوجود اللايزالي بما هو اللايزالي فانه لا يتصور بعد ما لعدمه من حيث اللايزالية ليست بثابتة في الازل اذ من الابعاض تعلق الارادة الازلية بوجوده المطلق الذي الوجود اللايزالي ينتقص منه ولم يوجد بل تعلق بتعلق الوجود اللايزالي ولا يلزم شيء من المحذورات لا القدم لان تعلق الارادة التي من شانها التخصيص واقتضاء الحدوث ولا التسلسل ولا التحقق بلا تمام العلة فان العلة امر تعين وجدت بتمامها في الازل فاذن يشكك المحشي من ان ارادته من جملة ما لابد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث الى الوجود اللايزالي فهو ساقط لانه يلزم ان لا تحقق الحادث او تحقق بلا تمام العلة ويمكن ازاحته فانك تعرفت مما عرفناك من ان عناية المستدل ليست من الوجود اللايزالي اللايزالي كما تعرفها المحشي بل كما بينه من الآن قيد الازلية واللايزالية ملغاة ولا يظن ان هذا التشكيك بان المراد من جملة ما لابد منه الازلي وجود الشيء هو تعلق الارادة والحاصل ان الحادث لو تعلق الارادة بوجوده بان يكون في الازل كان ازليا كما هو حادث بسبب تعلق الارادة بوجوده اللايزالي فان المحشي ما استفسر في نفس ما لابد منه انه ما المراد منه ما حتى دفع بان يعني من جملة ما لابد منه الازلي في تقرر الشيء لا هو تعلق الارادة بل انما استفسر وجوده بان ما قصدتم عن الوجود وردد ان اراد الخ فليس او قائمة الا بالتعين ولا يتوهم ان حاصل كلام الشارح هو ان ما لابد منه في وجود الشيء على قسمين ازلي ولايزالي اذ من جملة ما لابد منه الازلي في وجود الشيء تعلق الارادة في الازل ومن جملة ما لابد منه اللايزالي تعلق الارادة فيما لايزال فانه لا ندري من تقسيمه من كلامه بل ما يستفاد منه على العكس على ما يشهد به السياق والسباق فليتفكر من تفكر غامضا قوله وان اردتم الخ قال المحشي ولا يذهب عليك انه انجر آخر الجواب ح الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان للحادث اعوا الوجود فيما لايزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات علته بان المحال انما هو تخلف المعلول عن نحو ارادة الفاعل المختار المستقل بالتاثير لا غير ذاته اقول الجواب باختيار الشق الاول على معنى ان جميع ما لابد منه للوجود المطلق ثابت فيه ولا يستلزم قدمه لجواز ان يكون وجود الممكن ممتنعا في تلك المرتبة وليس تخلفا لابتنائه منه

والجواب باختیار الشق الثانی على ان جمیع ما لا بد منه للوجود المطلق لیس بثابت اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده فی الازل ولم یتعلق بوجوده فیه بل المطلق وجوده وهو وجوده فیما لایزال فح یظهر الفرق بین الجوابین وورده ما اورد ته لایظهر الفرقان وبوجه تنزلی ان للوجود المطلق العری عن قید الازلی واللایزالی تشخصین تشخص ازلی وتشخص لایزالی فالجواب باختیار الشق الاول باعتبار التشخص اللایزالی وباختیار الشق الثانی باعتبار التشخص الازلی فان العلة بالنسبة الی الاول حاصلة فی الازل وبالنسبة الی الثانی غیر حاصلة فیه فلیس الجواب باختیار الاول عین الجواب باختیار الثانی نعم الغایة القصوی واحدة ولعل القول الجز آخر الجواب مشیر الیه ولا یتوهم الاندفاع بان نحو تعلق الارادة من جملة العلة وهو امر حادث فلم یتحقق ح جمیع ما لا بد منه فی الازل فان المورد المتردد انما یستقر فی ان التعلق الازلی بوجوده اما ان یکون متمما لعلة تقرره اولا والشارح انما اجاب بالتردید بین التتمیم لعلة وجوده الازلی واللایزالی واختیار احد حاشیتیه لا بان التعلق لیس بازلی ولو لم یکن معترفا بازلیة المتعلق لما قال ولا یلزم ازلیته ولا احتیاجه الی امر آخر فان الاحتیاج ح بل الثبوت ولما کان فاقرا الی التردید فالجواب من قبله لیس الا بما یرضی به وایضا التفرقة بین ان جمیع ما لا بد منه للوجود الازلی بعدم تعلق الارادة بتقرره فیه التی من ابعاضه لیس بثابت بل لتقرره فیما لایزال من الساعات الآتیة یشاهد الی ازلیة التعلق والا فکما لم یتعلق الارادة الازلیة بوجوده الازلی فکذلک لم توجد بوجوده اللایزالی فلا یکون مفهوم متحصل بوجه الترقی فیا ایها الاخوان لم یلبسون الحق بالباطل وانتم تعلمون قوله وقد یقال ان الازل الخ اعلم ان الازل قد یطلق ویراد به ما لا یکون مسبوقا بعلة وبزمان وقد یطلق ویراد به ما یکون زمان وجوده غیر متناه فی جانب الماضی وقد یطلق ویراد به ما لا یکون وجوده مسبوقا بزمان ومادة والمراد ههنا المعنی الاول فانه منحصر فی الواجب کما لیس خفاؤه علی الذکی ومعنی ان الازل فوق الزمان انه السابق لایجتمع معه الزمان ولاینشأ السبق امر لایزال یتصرم ویتجدد علی الاتصال بحیث یستحیل انفکاکها عنه ویکون بعض منه قبل لذاته وبعض آخر بعد لذاته والاول متعال عن التجدد والتصرم والانتقال من حال الی حال

والتبدل من شان الی شان فالواجب تعالی لما کان متعالیا عن الزمان لانہ ازلی والزمان متاخر عنہ اولانہ من المجعولات الجائزات الذوات والمجعول الاول کما یمتنع ان یکون مع الجاعل بالعلۃ الواجب بالذات فی مرتبۃ الذات کذلک یمتنع ان یکون الذات الباطلۃ الہالکۃ بحسب نفسہا مع القیوم الواجب بالذات فی درجۃ الوجود فانہ لا امتراء فی انہ متقدم علی مجعولہ تقدما بالماہیۃ علی ان لنفس ذاتہ مرتبۃ متقدمۃ فی لحاظ العقل علی مرتبۃ نفس ذات المجعول سواء کانت ذات الجاعل سابقۃ علی ذات المجعول فی الوجود العینی ومصاحبۃ لہا فی ذلک ولا شک ایضا ان نفس مرتبۃ ذات الجاعل ہی بعینہا درجۃ وجودہا المتفاضل فی الخارج اذ حقیقۃ ذاتہ ہی عین الموجود المتقرر فی الخارج بنفسہ فکان لا محالۃ تقدمہ بمرتبۃ ماہیتہ فی العقل ہو بعینہ تقدمہ بدرجۃ وجودہ فی الخارج وہل تجد الوجدان درجۃ الباطل بجوہر ذاتہا فی الموجود بعینہا ودرجۃ القیوم الواجب بالذات من کل وجہ لا یوصف بکونہ فی الزمان لانک قد تیقنت انہ قبل زمر المجعولات کافۃ وزمر المجعولات بعد الجاعل الحق قاطبۃ اعم من ان یکون بعدیۃ دہریۃ بحتۃ او بعدیۃ دہریۃ امتدادیۃ تحمل ہذا الکلام نقض باثبات الشق الاول وتقریرہ انا اخترنا ان جملۃ ما لا بد منہ ثابتۃ فی الازل ولا یلزم القدم لان قاطبۃ الممکنات ممتنعۃ الازلیۃ لیس جوازہا فیہ وانما یوجد ما یوجد علی نحو ارادۃ الفاعل المختار واقول یمکن ان یکون ہذا الکلام تقویۃ للسند وتوضیحہ علی صورۃ الدلیل یعنی یجوز ان یکون وجود الممکن فی الازل محالا لان الازل فوق الزمان فلیس بد من انہ لا یوجد فیہ وما سواہ کلہم متزمنات فلا یوجد واحد منہم الا فی المرتبۃ التی تحقق فیہا الزمان ولم یوجد منہ لان الوجود خلاف الفرض وہو ان الازل فیہ ولا یتوہم ان ہذا ایضا جواب باختیار الشق الثانی و تقریرہ انہ لم یکن جمیع ما لا بد منہ فی الازل ولا یلزم التسلسل ولا وجود الممکن بدون تمام العلۃ لان الازلی سابق علی الزمان وکل ما یوجد سوی الزمان من الممکنات انما یوجد حیث تعلق الارادۃ بتخصیصہا باوقاتہا وبالزمان قد تعلقت بوجودہ المتناہی فلا شئ من الممکنات ازلیا فلم یوجد جمیع ما لا بد منہ ازلیا من غیر لزوم التسلسل او وجود الممکن بدون تمام العلۃ فانہ لا یلزم فی وجود الممکنات حسب تعلق الارادۃ بتخصیصہا باوقاتہا ان یکون علۃ وجودہ

والارادة الازلية التي من شانها التخصيص وتعلقها حادثا ثم ثبت بين ان المتزمنات في
الزمان حادثة ليست بمتحققة في الازل واين هذا من ذاك قوله واما التسلسل الى آخر
ما قال فقد قيل عليه الخ هذا مشير الى الجواب الآخر المتغاير للجواب بالانحصار بين الحاصرين
وتقريره ان لانهاية التعلقات المتوقف عليها وجود جائز ما موجود في نفس الامر انما هي لانهاية
حقيقية وليس سلسلها اللامتناهية على سبيل اللامتناهية اللاتقفية اسستي هي
في حد ذاتها عبارة عن المتناهية في اي حد من حدود مراتب الوجود وانما اللانهاية على ان
العقل اذا التفت الى آحادها لا بما هي رابطة وعلاقة بين الشيئين فانها بهذه الحيثية منقطع و
لا يحتاج بهذا الاعتبار الى جنس من آحادها بل بما هي ماهية برأسها اضيفت الى شيء اعتبر
لواحد من آحادها واحد آخر وهكذا فان الكلام في ان التعلق موقوف عليه في الواقع وجود
الممكن الموجود في نفس الامر فاذن لو كان لذلك التعلق الذي لا بد من وجوده لوجوده في
الواقع تعلقا سببيا له ولتعلق التعلق تعلقا وهكذا الى لانهاية ولا يصح ان لا يكون التعلقات
موجودة في نفسها وخرجت عن حدود وبقعة القوة اليس اذا كانت اللانهاية لا حقيقية بل تقفية
منقطعة بحسب الواقع فلم يوجد جائز ثابت لان ترديد حدوث التعلق والقدم والمفاسد
المترتبة عليها عائدة بلا مرية فاذا كان كذلك فيجري برهان التطبيق المقتضي لبطلانه واقول
هذا مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق ومع قطع النظر عن ان يجوز اللانهاية في الاعتبارات
على اللحاظات التفصيلية اشد امحاء من اللامتناهيات في الاعيان غير صحيح لعدم وصوله الى الطرف
العالي المتعالي عن ان لا يكون علة لزمه الجائزات وبقاء السلسلة في الاوساط ومن هذا الكلام
يعني تقرير الجواب المضمن الذي اشير اليه بقوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق ظهر
تضعيف ما سبق من ان التسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع فالتشكيك الوارد
عليه بان الامور الاعتبارية اما ان يجوز عدم تناهيها بمعنى عدم الانقطاع بحسب الواقع او لا يجوز
والاول باطل بما تقدم ويجري فيه برهان التطبيق وعلى الثاني يلزم انقطاع سلسلة التعلقات
فيع التعلق الاول اما حادث او قديم وعلى الثاني يلزم قدم المستقبليات وعلى الاول لا بد من
تعلق فوق الاول فلم يكن اولا هف ليس بخارج عن الكتاب بل هو مستنبط عنه قوله ويتوارد عليها

عطفت تفسیری لمحفوظ الارادة ای محل لها ونسبتها الی جمیع التعلقات سواسیة والاوساط لا یتوارد علی الاطراف بل فی التناہی عنہ فلم یکن طرف لہا قیل لا یخفی علیک ان نفس الارادة من جملۃ الاسباب حدوث الحوادث وہی انما توثر بتعلقہا المتوقف علیہا وہکذا الی ان ینتہی الی تعلق لا یکون بعدہ الاصفة فینحصر ہذہ التعلقات بین الارادة السابقة علی التعلق و بین الحادث الموجد بہ وہو المراد بالانحصار ہہنا وقال المحشی فی توجیہ کلام الشارح بحیث یندفع منہ ہذا الایراد ان انحصار الامور اللامتناہیة بین الحاصرین الذی ہو مستحیل ان لا یکون للامور الغیر المتناہیة طرف متعین ثم یتعین بعدہ واحد من السلسلة وہکذا کما فی ظرف التعلق الذی یلی الممکن فانہ متعین وقبلہ تعلق الارادة بہذا التعلق الذی ہو ایضا متعین وہکذا ولیس تعلق بعد الارادة متعینا بل کل تعلق فرض فقبلہ تعلق آخر لا الی نہایة وتشکک علیہ بان انحصار ما لا نہایة بین الحاصرین مطلقا محال لان الحاصر انما یکون ابتداء السلسلة او منتہاہا والا لم یکن حاصرا اقول فرق ما بین بدایة السلسلة اللامتناہیة من غیر ان یکون بدایة لواحد من آحاد السلسلة المعین وبین بدایتہا مع البدایة لواحد من آحادہا المعین و المحشی یسلم ما ہو مقتضاہ وہو مطلق البدایة لا البدایة بواحد من آحادہا عین نزاع المحشی فان لم یکن ہذا شدیدا بل سخیفا فی نفسہ وبالقیاس الی بیان لیس خفاؤہ علی الزکی والاظہر اندفاع الایراد بان الارادة لیست طرفا للسلسلة وانما یکون طرفا لو کانت علة الشئ من التعلقات بلا توسط تعلق وہو ظاہر فانہ لم یدع انہا طرف بمعنے علتہا الشئ من التعلقات بلا توسط تعلق وانما یدعی علی انحصار ہذہ التعلقات بین الارادة السابقة وبین الحادث الموجد ولا امتراء فی انہ یلزم قطعیا فان جملۃ التعلقات تابعة حالة فیہا ولیست بشئ ذو جزء منہا خارجة عنہا ولا یاتی عدم علیتہا بلا توسط تعلق سابقیتہا فانہا علة مقتضیة للسبق ولو کانت ناقصة فلیتامل و اقول عندی ما یثبت ان للتعلقات الغیر المتناہیة طرفا من ان کل تعلق معلول فان لہ فی حد ذاتہ خاصیة الوسط فی ان غیرہ سبب لہا تہ ہولہ کالطرف للوسط فاذا ارتقت تعلقات علل الوجود وحادث ما مترتبة لا الی نہایة استغرقت المعلولیة کل واحد منہا بالتمام اذ ما من واحد منہا الا وہو معلول بما فوقہ وان کان ہو علة لما تحتہ فہما لو حظت

جملۃ بحاظا اجمالیا فبان انہا باسرہا قد استغرقتہا الواسطۃ فلیس ہناک لا وسائط فاذن لو لم یتقرر طرف لیس ہو بوسط ای علۃ لیست ہی بمعلول ینتہی الیہ الاوساط المعلولات لم تصح للاوساط وجود اصلا فان الوسط ما لام فی حکم الوسطیۃ بحسب جوہر ذاتہ المعلولیۃ لم یتصور حصول الا الطرف متقدس عن المعلولیۃ ومتعال عن الفاقریۃ فثبت من التیا والتی للتعلقات اللامتناہیۃ لیس بد من ان یکون لہا طرف فثبت الانحصار بین الحاصرین فتامل والمفیض للحق یعطی الحق الذی ہو الحق قولہ واجیب عنہ بان التسلسل الخ وذلک لان المعدات اللامتناہیۃ التی ہی مناط التعاقب متزمنات کما تقرر فی مقرہ ولا یرتاب فی ان الزمان اللامتناہی علی تقدیر حدوث العالم بالاسر منتف للزوم خرق المفضی الی قدم ممکن مانع فرض حدوثہ واذ لیست اجتمعت العلل کلہا لانہا متممات ومصاحبات للعلۃ الکاملۃ التی تجتمع مع المعلول فی حدوث وآن شک بان اللازم علی تقدیر الحدوث بالاسر بطلان المعدات اللامتناہیۃ لا المعدات المطلقۃ بما ہی مطلقۃ فیحتمل ان یکون متناہیۃ وداخلۃ فی زمرۃ العلل فلا یصح الایجاب الکلی فیزاح بانہا ان کانت متناہیۃ فلیس بد من ان یکون بواقی العلل المجتمعۃ غیر متناہیۃ لان الامر الغیر المتناہی لا یحصل من اختلاط المتناقصین فیلزم ما ہو باطل فی نفسہ مع انہ علی تقدیر نہوض الکلام فی وجود الزمان ینتفی مطلقا والا لزم تقدم الشئ علی نفسہ فلکن من المتبصرین قولہ وحرکتہا دائمۃ فہی ذات جہتین الخ اعلمن ان لفظ الحرکۃ تطلق علی معنیین احدہما التوسط وہو کون الشئ بین المبدأ والمنتہی الی ماخذہ ومصداقہ بحیث ای حد یفرض بعد المفارقۃ عن المبدأ وقبل الوصول الی المنتہی ای فی الوسط لا یکون ذلک الشئ قبل وصولہ ولا بعدہ فیہ وہو موجود ولا نازع عن تعینا بان للمتحرک الموجود العینی فی زمان التحرک فی کل آن یفرض فی ذلک الزمان حالۃ لا یکون لہ فی زمان السکون وتلک الحالۃ لیست ہی الحرکۃ القطعیۃ لانہا لا حد ہی ولا شئ من ابعاضہا فی آن بل ہی التوسطیۃ لا انہ الی ذلک المفہوم الانتزاعی المصدری ینتزع منہ فی ذلک الزمان لانی واولا شبہۃ فی انہ معلوم واقعی لا اختراعی تعلمی فلو لم یوجد شئ ہو الشئ بالحالۃ فی ذلک فیساوق زمان الحرکۃ والسکون فی حق الاخذ والتخصیص بما اخذ فی ذلک الزمان

یرجع الی التعقل الصرف وغیر متغیر بتغیر حدود والتوسط اذ کونہا متوسطۃ لیس لانہ فی حد معین من الوسط والا لم یکن حرکۃ عند خروجہ منہ فالتعینات کلہا بخصوصہا ملغاۃ بل لانہ علی الصفۃ المذکورۃ والثانی مایحصل من الاول بسبب استمرار ذاتہ واختلاف نسبتہ الی حدود المسافۃ وہو منطبق علی المسافۃ منقسم بانقسامہا وواحد بوحدتہا وہذا الامر ہو المسمی بالحرکۃ القطعیۃ موجودۃ فی الاعیان علی سبیل التقضی والتجدد علی معنے انہ اذا فرض آن فی زمانہ فیکون ماقبلہ ماضیا بالعرض بواسطۃ انقضاء زمانہ ومابعدہ مستقبلا بہذا النہج وکلمتہا انما اتصافہ بالمضی والاستقبال بالاضافۃ الی ذلک الآن الفرضی فالانقضاء والاستقبال انما ہما باعتبار التقدم علی ذلک والتاخر عنہ فکل من الحرکۃ القطعیۃ والزمان امر وحدانی متصل فی حد ذاتہ منطبق علی الآخر بحیث اذا جری احدہما یجری الآخر بحسبہ ویکون کل جزء فرض من الحرکۃ واقعا فی جزء بازائہ من الزمان وکل آن یفرض فی الزمان لیس طرفا لکلیہما لا لوجودہا الا الاجزاء بہا بل ہو حد مشترک فی الزمان وکل آن یفرض فی الزمان یکون احدہما قبلہ بالنسبۃ الیہ والآخر بعدہ ینقسم الحرکۃ الی القبلیۃ والبعدیۃ ایضا علی ہذہ المشاکلۃ وعلی وجود الحرکۃ الاتصالیۃ ووحدتہا واتصالہا شکوک اوردت ابعاضہا وترکت ابعاضہا منہا ان المتحرک مالم یصل الی المنتہی لم یوجد الحرکۃ بتمامہا واذا وصل الیہ فقد انقطعت الحرکۃ والجواب ان من امتناع وجودہا فی آن الوصول وکذا فی کل آن بعض من زمان کون المتحرک فی الوسط لایلزم امتناع وجودہا فی زمان ہو قبل آن الوصول والآن نہایۃ بحیث یکون مجموعہا موجودا فی مجموعہ وابعاضہا الوہمیۃ فی ابعاضہا الوہمیۃ ولایتوہم ان تلک الحرکۃ ممتدۃ بامتداد المسافۃ فکیف تقوم بالمتحرک الا بفرد والا لم یکن الحال بتمامہ حالا فثبت ان اجزاءہا تتقدم عند وجود الآخر لئلا یلزم زیادۃ الحال علی المحل بحسب الاستدا وظہر عدم وجود مجموع الحرکۃ المنطبقۃ علی المسافۃ کلہا وہو المطلوب لان منشاء انحصارہ فی المسافۃ المکانیۃ الباقیۃ ولیس کذلک فان المسافۃ التی ینطبق علیہا الحرکۃ یحتمل ان تکون مقولات تقع فیہ الحرکۃ علی معنے ان یکون للموضوع فی کل آن فرض من آنات زمان تلک الحرکۃ فرد من تلک المقولۃ یخالف الفرد الذی یکون لہ فی آن آخر منہ

وان كان له فرد واحد زماني متصل غير قار حاصل من دون فرض لا المسافة المعينة الباقية ولا خفاء على المتبصر ان امتداد الحركة بامتداد تلك المسافة لا يابى الحالية بتمامها لانه لا يتصور كثير امتداد المقولة عن الجسم الصغير التي قامت به للزم زيادة الحال عليه فتبها ان الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة او في آن يعين في زمان الحركة غير متصف بواحد منهما لان الحركة لا تكون آنية وان الآن فرض آنا انتقالها وان المعتبر اتصال الحركة باتصال المسافة فلا يكون ساكنا والجواب ان الجسم ليس بمتحرك لما تعرفت وليس بساكن اذ السكون هو عدم الحركة عما من شانه هي ولا يلزم الواسطة بينهما وانما يلزم لو تقابلا عما يصلح الاتصاف بها اقول يرد عليه ان عدم لزوم الواسطة انما هو على نهج اصطلاحي وتقدير اجتهادي يعني بقيد امكان الاتصاف وعدم الاتصاف بها والا فيصدق في نفس الامر والواقع انهما منتفيان عنه والحق ان يكون الواسطة في ذلك الآن اعتبرا فيه ولا يستوجب واسطة في نفس الامر والواقع فانه اوسع من ذلك الآن ونريد ايضا ان الجسم اذا لم يكن متصفا بالحركة كان متصفا بسلب الحركة عما من شانه الحركة لا في ذلك الظرف وشان الوجودي المعتبر في مفهوم العدم والملكة هو مطلق الشان لا في ذلك الظرف اللهم الا ان يلتزم به اقول يمكن الجواب هذا من سبيل آخر بان نقيض الحركة في الآن هو سلب الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيد المعنى ويكون السلب سلب المقيد وما هو عين السكون في ذلك ومنها انها منقسمة الى ماضية ومستقبلة ولا يوجدان معا بل كانت واحدة منها مستقرة يكون الاخرى باطلة ولا يمكن الاتصال بين الموجود والمعدوم والجواب ان الحركة موجودة واحدة في زمان واحد وليس فيها ولا منه اجزاء مستقرة فاذا فرض آن فرضي في الزمان وانقسم به في الوهم الى ماض ومستقبل كانت ايضا ماضية ومستقبلة بالفرض ولم يكن واحد منها معدوما الا بالنسبة الى ذلك الآن وانما يمتنع بين الموجود والمعدوم الصرف لا بين موجودين في مجموع الزمانين فتبصر واذ قد بلغ تحقيق الحركة مخرجه الى ما نحن بصدده وتبين المراد ههنا هو الحركة التوسطية البسيطة المستقرة الذات غير متغيرة الحقيقة على ما هو الظاهر ويحتمل حركة قطعية ايضا فانها كالتوسطية امر وجداني

متصل والتصرم والتجدد انما هما باعتبار الحد المشترك فاذن ما سيجئ من كلام الامام فى الرد
من قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء بحسب الحقيقة وما قال المحشى[عه] من ان ما سيجئ
من كلامه الخ بحسب رجاع تشابه الاجزاء الى السلب اى لا يكون له اجزاء متخالف سواء
كانت له اجزاء او لم تكن اصلا وهو على ما هو الظاهر من بطلان الحركة وعدم وجودها فى
الاعيان وانحصار المراد فى الحركة التوسطية قوله رايت فى بعض تصانيف الخ قال المحشى[عه] لعل
وجه قول ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب انه من المجسمة يثبت للواجب مكانا والواجب
ازلى ولا يوجد مكان ازلى فاضطر على مذهبه بناء على قول بحدوث العالم الى القول بالتسلسل
فى العرش لانه مكان الواجب عنده لا يخفى انه على هذا الاضطرار ايضا لا يكون ناجيا عن عقوبة
مذهبه فان الازل اذ تعالى عن المكان ايا ما كان على معنى ان لكل فرد منه بحيث
لا يغرب واحد من جملة السلسلة اللامتناهية متاخر عن الازل بناء على حدوث العالم
فكان الواجب القيوم فى الازل فليس بد من ان يكون عريا عنه فى ذلك تعالى
عن تلك الخرافات علوا كبيرا فتامل قوله فان عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الخ
يعنى لا بد لعدم ذلك الجزء الحادث من علة حادثة كاملة متغايرة لتلك الحركة لا هى
نفسها كما ذهب اليه بعض من السابقين فانه لو فرض ان هلاك وبطلانه ولو كان
هلاكا وبطلانا خاصا من تلقاء ذاتها واستقلالها لكانت هالكة فى زمان تقررها لاستحالة
التخلف او متقررة مع مفارقة معلولها الفطرى الامتناع عنها واقول فى سبيل آخر وهو
ان عدمها لو كان من ذاتها لكان من اقتضاء الذات وجودها لان علة العدم اذا فرض
نفيها فمن الضروريات ان ينتفى هذا العدم ثبتة لان علة عدم المعلول انما هو عدم علة التقرر
بما هى هى ولا يتصور كون الشئ علة للشئ ورفعه حتى يكون كلاهما اى الوجود والعدم معلولى
الذات وينتفيا بانتفاء الذات لا تحقق الوجود من انتفائه كما سيتلى عليك من بعيد هذا
ان شاء الله تعالى وهو جلى الامتناع ومن سبيل آخر ان العدم الكائن بعد الوجود الآتى
من تلقاء العلة ليس امرا متجددا منقضيا غير قار وان الحركة بما هى الحركة متجددة والذات
متدرجة الحصول فهل يستصح العقل ان الامر المتدرج الحصول علة الامر غير متدرج الحصول

[عه] اى لان الجسمية ١٢

[عه] اى بدون الخروج ١٢

وما هو الا الحکم ببقاء المعلول وانتفاء العلة ومن ههنا ذهب بعض الرؤساء المتاخرین
الی ان القوة المتحرکة فی اقتضائها للحرکة یجب ان یلحقها ضرب من التبدل بالاحوال
اذ هی متجددة ومتصرمة وما هو مقتضی الطبیعة الصرفة کان ثابتا وشک علیه ههنا بان
للحرکة جهتین جهة الذات المحضة المستمرة من اول زمان الحرکة الی آخرها وجهة النسب المتجددة
المنقضیة الغیر الثابتة فلم لا یکون بالجهة الاولی مستندة الی الطبیعة الصرفة وبالجهة الاخری
مستندة الی الجهة الاولی ودفع بان الکلام فی اسناد هذه الی تلک عائد بعینه فعلة الحرکة
الطبیعة یکون ستة ملتمة من جانب هی الطبیعة ومن متجدد هی الوصولات الی حدود ومتجددة
یکون تلک الوصولات حالات متنافرة غیر ملائمة للطبیعة والا لم تکن متروکة عائدات الی
حالة الطبیعة التی ینقطع الحرکة عند حصولها لانتفاء جزئیتها وعاد الاعتضال بان الکلام فی
علة تجدد الحالات المتنافرة کالکلام فی تجدد اجزاء الحرکة وآزاح بان الطبیعة مع کل حالة
غیر ملائمة علة الحرکة ومع کل حرکة علة لحالة اخری غیر الحالة الاولی فلا یزال الحالات
موجبة للحرکة والحرکات مقدما للحالات الی ان یعود الطبیعة الی الحالة الطبیعیة ای الحالة
الطبیعیة واقول عندی امر لا یدفع به الاعتضال من ان علة کل حالة غیر ملائمة اما حرکة
وهکذا حرکة ثانیة فیلزم علی هذا اثبات جمیعها او جهة لکل حالة فیلزم التسلسل فی تلقاء
العلل اذا کان متحرک یقطع المسافة مقدار قدم واحد وهذا مع عزل النظر انه غیر صحیح
فی ذاته مشترک فی هذا وتجدد النسب فلیقل به اولا فتسلسل رد وقد بلغ تحقیق علة عدم الحرکة
فما قیل من انه مم وانما یکون کذلک لو کان عدمه لا لذاته ولیس کذلک کما حقق فی محله
وقال صاحب التحصیل لولا ان فی الاسباب ما یتقدم لذاته لما صح وجود الحالة وذلک
هو الحرکة التی لذاتها وحقیقتها یغوب وینمحق یعنی السقوط لعری حالة عرفناک من ان القوة
انما تکون تامة مغایرة للحرکة لا من العینیة تورث استحالات مرت تفاصیلها قوله وتلک العلة
اما امر موجود الخ یعنی العلة التی هی علة لعدم حرکة موجودة اما امر موجود او عدم امر موجود الخ
لانها لو کانت ولم یکن امرا موجودا ولا عدم امر موجود الخ بل کانت امرا اعتباریا صرفا ولیست
مضافا الی امر واقع فلا بد من ان یکون من سلب علة الحرکة الموجودة فی نفسها التی هی ایضا

ای الفاعل انتہی ۱۲

لیست بخارجہ عن حدود بقیۃ الواقعۃ للاحتراز عن امکان وجود المعلول بدون وجود العلۃ فان العلۃ اذا قدرت امرا تعلیلیا و فرض المعا احتیاطا و لا ریب لاحد فی ان الاعتبار ینقطع بعزل الاعتبار ففی عزل النظر الی للاتقضیات ینقطع ولما کان المعلول امرا لم یتوقف تقرره علی اعتبار تبقی قطعها وذلک ای عدم کونہا من سلب علۃ الحرکۃ لما تبین بطلانہ بلا فصل فلیس بد من ان یکون امرا دفعیا فلا سبیل لمانع ان یمنع علی الحصر و استند بان یکون عدما لا مرعی کما ذکر شلہ المحشی علی الحاصل فان قیل ہذا الاحتمال وان کان احتمالا فی نفسہ لکن لا یجری فی ہذا المقام فتعرف قولہ وعلی الثانی یکون ذلک العدم عدم جزء من اجزاء علۃ وجود ضرورۃ ان ما لا یکون الخ اذ لو جوب استناد عدم الشئی الی شئی ہو غیر عدم علۃ وجود ذلک الشئی فمن الصحیح ان یستصح امکان اجتماع النقیضین بیانہ انہ اذا فرض فی اول علۃ وجودہ علۃ عدمہ ہی امر آخر غیر تلک العلۃ فلیس من ان یکون ذلک الشئی موجودا بوجود علۃ الوجود ومعدوما بتحقق علۃ العدم فی ذلک الآن والا لم یکن ما فرض علۃ وان یتوہم ان یکون الشئی الذی ہو علۃ العدم عدم لازم علۃ وجودہ فاذن اذا فرض تقرر علۃ العدم التی ہی عدم لازم علۃ الوجود وتحقق علۃ الوجود فی ساعۃ واحدۃ وآن واحد فلیس الا فرضا اختراعیا لا فرضا تجویزیا ومن الجائز ان یلزم المحال علی المحال وقد دفع بان للازم حیثیتین آلاولی حیثیۃ ذات اللازم بما ہی ذات اللازم مع عزل النظر عن وصف اللازمیۃ وآلاخری انہ لازم وغیر منفک الوجود عنہ ولا شک فی انہ بالحیثیۃ الاولی لا علاقۃ بینہ وبین ما ہو لازم لہ فمن الصحیح ان لا یکون لعدمہ عدم الملزوم فان استند العدم الی عدم ذات اللازم بما ہی ذات اللازم یعود استحالۃ امکان اجتماع النقیضین وان استند الیہ من حیث انہ لازم لہ غیر منفصل الوجود عنہ فعدم الشئی لیس الا لعدم علۃ الوجود کیف ولو لم یکن عدم الشئی من عدمہ لا یحتاج الی علۃ عدم الوجود بل تحقق مع تحقق علۃ الوجود وہذا کما تعرفت حالہ علی ان اللازم یکون من مقتضیات الملزوم فلا یکون عدمہ الا من انتفاء الملزوم فلو کان عدمہ علۃ لانتفاء الملزوم لکان الشئی متقدما علی نفسہ وہو الذی وعدت لک قبل ہذا ولا یتوہم ان یقال البقاء غیر محتاج الی علۃ والا لکان عدم المعلول مستندا الی عدم علۃ البقاء والتالی باطل

المتبادر الی الذہن ہ ۱۲

فالمقدم مثله اما بطلان التالی فلان عدم الوجود الخارجی للمعلول مثلا لو کان معلولا لعدم علة البقاء لا یبقی فی مرتبة عدم علة البقاء للتقدم فیلزم تحقق الموقوف وهو الوجود الخارجی فی مرتبة عدم الموقوف علیه هو علة البقاء، وههنا لا یقال یجوز ان یکون الوجود ایضا مرتفعا کالعدم فی تلک المرتبة بجواز ارتفاع الوجود والعدم معا عن الشئ فی نحو من انحاء نفس الامر لانا نقول اردنا بعدم المعلول سلب وجوده لا ثبوت السلب وسلب الوجود ایضا من آثار انتفاء العلة فانه فطری الدفع بالنقض والمعارضة والحل اما الاول فلو صح الاستدلال بجملة المقدمات لزم ان یکون حدوث الحوادث غیر مضاف الی العلة لانه لو کان مضافا لکان عدم المعلول مستندا الی عدم علة الحدوث والتالی باطل لان عدم الوجود الخارجی للمعلول مثلا لو کان معلولا لعدم علة الحدوث لا یبقی فی درجة عدم علة الحدوث للتقدم فیلزم تحقق المتوقف وهو الوجود الخارجی للمعلول درجة تقدم المتوقف علیه وهو علة الحدوث ههنا الثانی انه لو کانت الجائزات مفتاقة فی الحدوث لا البقاء وکانت قاطبتها ابدیات مستمرات لان الموجود قسمان موجود بالغیر وموجود بالذات والموجودیة الغیریة فاقرة فی ایسیتها ولیسیتها الی مفیض جاعل تام فبوجوده وجوده وبعدمه عدمه والموجودیة الذاتیة انما هو الموجودیة بنفسها فما زال باقیا مستمرا ولیس شئ مقدما له علی ما یفصله ولو لا انحصار فان کانت الفاقرات فقرها وقضیضها لم تکن فاقرة الی مقتض فی الوجود البقائی لکانت موجودیتها فی تلک الدرجة بنفسها لانک دریت ان الموجود منحصر فی القسمین فلا بد ان لم یلحقها عدم طار اصلا اما ترون ان الواجب القیوم لعدم مفتاقه فی الابتداء والانتهاء الی علة ازلیا وابدیا فیکون الفاقرات لعدم فاقریتها فی الانتهاء الی علة یکون ابدیات و بطلانه لا یخفی علی الاذکیاء وبتحقیقنا هذا انکشف حال ما توهم ایضا من ان معنی احتیاج الممکن هو ان لا یقع احد طرفیه بلا علة وهو لا یقتضی احتیاجه فی بقائه الی علة ولعل منشأه عدم الالتفات الی ماهیة الممکن والامکان التی هی لا ضروریة التقرر واللا تقرر وضرورة التقرر واللا ضرورة لذاته والثالث انه لا یلزم من انتفاء عدم الوجود الخارجی فی مرتبة عدم علة البقاء تحقق الوجود الخارجی فی تلک المرتبة وانما یلزم لو کان عدم الوجود الخارجی

[illegible]

في تلك المرتبة بان يكون الظرف قيد العدم اي العدم المقيد نقيض للوجود الخارجي في تلك المرتبة حد سه بان يكون الظرف قيد المنفي عدم المقيد فهو موجودة في تلك المرتبة على معنى ان تلك المرتبة تصداقا لم وان العقل اذا التفت اليها يجد ان الوجود مسلوب عنها لا ان العدم متحقق فيها وان ظننت ان الزمان اذا امتنع العدم الطاري بالنظر الى ذات الزمان كان نقيضه وهو الوجود الطاري واجبا له بذاته فكيف يكون هو في بقائه مفتقرا الى علة معنية قيل لك ان هذا النحو من الوجود ليس واجبا بالذات للزمان فانه ممكن انتفاؤه عنه بالنظر الى ذاته في ضمن انتفاء الوجود المطلق عنه بالكلية الذي ليس آبيا عن هذا الانتفاء والحق ان العلة الموجدة والمبقية واحدة والابقاء هو بعينه الايجاد وبالايجاد الواحد يوجد الموجود الواحد وتحصيل اصل الوجود في الزمان الثاني هو بعينه التحصيل في الزمان الاول باعتبار اصل الوجود في الزمان الثاني فاحسن اعمال الرجل فمن عمل صالحا فلنفسه ومن عصى فعليها قوله فيلزم التسلسل الخ لان العدمات الا متناهية مجامعة لعدم جزء من الحركة فلا بد من ان يكون نقائضها التي هي الوجودات الا متناهية مصاحبة لوجود ذلك الجزء والا اما يلزم ارتفاع النقيضين او يكون الشئ علة لشئ في حالتي وجوده وعدمه وهما قطعي البطلان قوله الوجه الرابع وجه لرد الجواب الذي ذكر عن النقض بالذات ولرد اصل الاستدلال بالعرض بان يقال لو صح دليلكم لزم المحال لان صحة الدليل مبني على جواز تعاقب الحوادث الا متناهية مع وجود قديم وتعاقب الحوادث الا متناهية مع وجود قديم محال كما لا يخفى ولو جعل ما قاله حجة الاسلام وجها آخر لكان له وجه ولا يظن انه غير صحيح لان يجاب ان يقال لو صح دليلكم لزم المحال لان صحة الدليل مبني على جواز تعاقب الحوادث الغير المتناهية وتعاقب الحوادث محال لان هذه الحركة الخ فتامل قوله فلا بد ان يكون سابقا الخ ان عنيت السبقة على كل واحد بتعين فهي مسلم الثبوت وان عنيت على الفرد المنتشر فهي لا الخصم وما بينه المحشي من انه لو لم يكن سابقا كان مقارنا بحادث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلك الحادث للقديم وجود فيلزم تقدم القديم على الحادث وهو المطلوب وخلاف الفرض لا يتم لان مدار الاستدلال وسوقه على السبقة على كل واحد معين كما يشهد به الوجدان عند التامل قوله قلت هذا بداهة الوهم الخ قال المحشي لظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب الحالة المراد بها الوقت

ك اي الواحد الحقيقي

ك اي الواحد الحقيقي

او اللازم التی تحقق فیہا سبقہ علی کل واحد مما یصدق علیہ الحادث وبعد القبول فالحکم
بالمنافات بین دوام المفارقة مع البعض والسبق علی الکل بداہة العقل ثم اقول انما یرد
ما اوردہ لو کان الشارح معترفا للحالة التی تحقق فیہا سبقہ علی الکل ولا یستفاد من کلامہ
اصلا بل لو اجاب ان یدعی لعدم اعترافہ فانہ نص نصا جلیا فی بعض رسائلہ علی انکارہ
حیث قال فان القدیم وان فرض انہ لم یزل مقارنا بواحد من الحوادث المتعاقبة فہو
متقدم علی کل واحد منہا اذ ما من حادث الا وہو مسبوق بذلک القدیم ضرورة ان القدیم
موجود مع الحادث السابق علیہ دون ذلک الحادث فذلک القدیم سابق علی کل فرد من
تلک الحوادث من غیر ان یثبت لہ حالة یخلو فیہا عن جمیع الحوادث غایتہ ان سبقہ علی کل
واحد لیس دفعة بل سبقہ علی کل منہا مع مقارنتہ بواحد آخر ولا منافاة بین دوام المقارنة
للبعض والسبق علی الکل کما توہم انتہی فظہر ان ما بینہ من ان الحکم بالمنافاة بینہما للعقل
بداہة العقل لیس لقضاء العقل ولکن عندی ما یؤید الحکم المنافاة بینہما من ان المجموع انما ہی
عبارة عن الاحاد سواء کانت معروضة للہیأة الاجتماعیة اولا فاذا لاحظ العقل الیہا باسرہا
بملاحظة اجمالیة مستوعبة لکافتہا وحکم سبق القدیم علی کل واحد منہا بحیث لا یشذ عنہ واحد
یغرب عنہ فرد فلا یمتری فی انہ یستوجب السبق علی المجموع لان المجموع لیس عبارة عن جمیع اجزائہا
واذا کان الشئ مسبوقہا بتمامہا فعدم السبق علی المجموع غیر متصور والمقارنة الاستمراریة
للماہیة الاطلاقیة مع الاذعان بان کل فرد منہا مسبوق بالعدم تصوریة محضة لا وجود
خارجیة نعم لو کان لہا وجود اصلی متحاز عن الافراد فکان ما قیل والا یری ان شئ ما اذا
کان مثلا عبارة عن عشر اجزاء وکان امر آخر سابقا علی کل فرد من العشرة فلیس بد
من ان یتقدم علی ذلک الشئ ولیس لکثرة الاجزاء حتی لا تناہی دخل فی ہذا الحکم حتی تفرق
بین التناہی واللاتناہی فتبصر والحمد للہ الذی لا علم لنا الا ما علمتنا انہ ہو العلیم الحکیم فلیتامل
قولہ فان کل فرد جزء من المجموع یعنی کل فرد جزء من الافراد التی لم یشذ عنہ فرد ولم یفرض بقرینة
واحد ما منہ ولا یشک بانہ اذا تحقق افراد لا متناہیة تحقق مجموعات غیر متناہیة وکما ان حدوث
کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما کذلک حدوث کل فرد وکل مجموع لا یستلزم حدوث مجموع ما فانہ مع ما فیہ نزاع بان

بنیها قیاسا مع فارق فان کل فرد وکل مجموع فرض جزء للمجموع الذی هما بحذافیرها فیه بخلاف
کل فرد بالقیاس الی فرد ما لیس البعاضا له بحیث کان فرد ما موتلقا من تلک لا فراد بل
انما هو جزئیا له ولیست مرتبة الاحد من النفوس القادسات فی ان حدوث الجزئیات
لا یسری الی الکلی المطلق وان حدوث الاجزاء ساریا الی الکل المجموع بنیة فان الاجزاء
داخلات فی قوام الکل والجزئیات خارجة عن تقرر الکلی فکن من المهتدین قوله بیان
الملازمة انه لو کان التسلسل الخ یعنی انه اذا ارتقت سلسلة من معلول معین ای معین
کان وعلل له مترتبة الی لا نهایة کان فی المعلول الاخیر معلولیة بحتة بلا علیة وفی کل آحاد
هی فوقه علیة ومعلولیة وکانت المعلولات ازید من العلل الواحدة ومن البدیهیات
ان علة واحدة لا یکون بازائها معلولتان فیلزم ان یکون فی السلسلة معلولیة بالنسب
هی بازاء علیة او هذا صریح البطلان فما توهم من ان المعلول الاخیر یضاعف العلة التی فوقها
وهکذا الی تناهی فطری السقوط لانک تعرفت ما عرفناک ان کثرة المعلولات بواحد لازمة بداهة
وان شککت علی البرهان بان العلة والمعلول اعتباران عقلیان والبرهان انما ینتهض اذا
تقررتا غیر متناهیین وهذا لا یکون فی الوجود العینی ولا فی الوجود الذهنی التفصیلی ولا الاجمالی
اذ لا امتیاز فیه فلا یختص واحد بالعلیة والآخر بالمعلولیة وان اعتبر ذات العلة والمعلول
فان لم یعتبر الاضافة معهما لم یجر الدلیل وان اعتبر عاد الکلام فی انهما اعتباریان و
اجیب بان المعتبر ذات المعلول والعلة لا بما هما ذاتاهما بل من حیث صحة انتزاع العلیة
والمعلولیة عنهما ولا مریة فی انه کما یمتنع الزیادة فی العلیة والمعلولیة المصدریین لا انتزاعیین
یمتنع فی المتصفین بهما باتصاف انتزاعی من حیث انهما متصفان وان سئل بانه لیس التفصی
مما تعصبت فان مناط الجواب صار علی انتهاض البرهان لیس باعتبار الوصفین لاعتباریین
حتی ینقطع بالانقطاع ولا باعتبار الذاتین بما هما حتی لم یتصور انتهاضه
بل باعتبار الذاتین الحیثیتین بتینک الوصفین الاعتباریین المقیدین بهما ولا شک ان
المقید بالقید الاعتباری والحیث بالحیثیة الانتزاعیة امر اعتباری وان انتهاض البرهان
یرجع بالآخرة الی تینک الاعتباریین فالحال علی ما کان من انهما لیسا فی الخارج ولا فی

له المتوهم ازبحان ١٢

له المثالی ازنامان ١٢

الذهن وجودا تفصيليا الى نهاية وهو ظاهر ولا اجماليا لعدم الامتياز فيمكن ازاحته بانه ليس المراد
من الحيثية التي انتهاضه باعتبارها ان ذواتها مخلوطة بوصف اعتباري فهم ذواتا منضمة اليها
وصف مصدري وكذا في ظرف الذهن مناط الانتهاض حتى يرد عليه انه لم يوجد الى لا نهاية
بل ذوات متقررة في نفس الامر والواقع بحيث اذا لاحظ اليها العقل ملاحظة اجمالية يستوجب
تلك الملاحظة القاطبة الذوات يحكم حكما كليا بان مصداقها ومطابق حملها الذي ينتزع منه
هذا المفهوم المصدري بان موجود واقعي ويحكم على تقدير اللانهاية ان مصداقات المعلولات
اكثر من مصداقات العليات فافهم مع وضوحه لا يخلو عن دقة **قوله** واما اذا كان من الجانبين
كما فيما نحن فيه الخ وان كان من جانب الازل سلسلة لامتناهية حقيقية وفي جانب الابد سلسلة
لامتناهية لا تقفية بمعنى عدم الوقوف على حد لا يستمر بعده **قوله** كما لا اول لها لا آخر لها
اي ليس لها حد كان في ذلك لحد آخرها بحيث لا يتصور امر غيره بل كل واحد فرض بعده
حد آخر وهكذا فاذن يصح ان كل ماله مسبوقية له سابقية وان لم يتقرر امعا وينكشف حال
ما قيل من ان التسلسل في تلقاء المعلولات غير واقع انما هو بمعنى لا تقف ويلوح ام
نهج لا آخر لها ليس مثل كما لا اول لها وان كان الظاهر تبادر الى المثل كما يحكم به النظر الجلي
لبعض الناظرين **قوله** يجب ان يكون فيما قبله الخ لانها ان كان معها مسبوقية فيتزايد
عدد المسبوقات على السابقيات ولا سبيل الى المنع على الزيادة بانها انما يلزم لو لم يكن
ماتحته مسبوقية اخرى لانه ذو اضافتين اضافة الى العلل واضافة الى المعلولات فاذا
اخذ بحسب الاضافة الاولى يجب ان يكون في الآحاد السابقيات عليه سابقية لا يكون
معها مسبوقية لاستحالة التزايد بالنظر اليها ولا دخل لمسبوقية ماتحته فانها من سلسلة على حدة
ولا توقف سالم عليها فيلزم بالنظر الى تلك الاضافة سابقية لا يكون معها مسبوقية
سواء كانت بحسب الاضافة الاخرى موجودة او معدومة **قوله** فان جميع الحوادث موجودة
الخ اي كل واحد من آحادها موجود في كل جزء من تلك الازمنة على معنى ان كل جزء
من تلك الاجزاء موجود في مرتبة وكل واحد منها معلول في تلك المرتبة فانك تفطنت
بما بيناك ان الزمان في نفسه موجود وليس الماضي وهو انقضاء والاستقبال فيه الا باعتبار

آن فرض فيه فيكون باعتبار هذا الفرض متجزيا باصله بالاضافة الى الآن ماضيا وما بعده
بالنسبة اليه مستقبلا وانما الانقضاء وباعتبار القدم على ذلك الآن لا انه منقض في نفسه
وليس ثابت في حد ذاته فانما يناني الوجود فيه فالماضي من الزمان متحقق في الواقع
لا في ذلك الآن والحكم بالانقضاء بالنسبة اليه صادق وعليه حال الاستقبال والحدسية
باوليس لمتصل غير مضرلنا فان اجزاء الزمان اعم من ان يكون حقيقية او فرضية فرضت
بالقياس الى امر فرضي ليست هالكة عن مرتبتها بل متحققة ولا يتوهم[له] انه لا وجود للمجموع
لا في مجموع الزمان لان المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وعند وجوده ينتفي بعض اجزاء ذلك المجموع
لان المفروض تعاقب الاجزاء وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ولا في جزء منه لانتفاء الاجزاء
فيه ايضا فان المراد ليس من وجود المجموع في جميع الزمان الا ماهية وتعاقب الاجزاء فيه
ايضا وانتفاء الاجزاء بالقياس الى شئ لا في حد ذاته لا يقتضي لعدم الوجود للمجموع في مجموع
الزمان بهذا المعنى المعين واستدعاء التعاقب انما هو ان لا يكون المجموع في جزء من
الزمان وكيف يتوهم والشارح المحقق نص على العناية ايضا قطعيا بقوله بمعنى ان كل احد
الخ فتعرف قوله بل للوجود فرد آخر الخ قال الشارح في رسالة اثبات الحدوث انهم يقولون
نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت
هو السرمد وقال بعض العلماء المحققين الحصول الاصلي في الاعيان خارجا عن الاستداد بلا استداد وعن سبق
استمرار الليس والاستمرار اما مع صدق سبق العدم الصرف في الاعيان فهو الدهر وبحيث يتقدس
من كل وجه عن احتمالات العدم فهو السرمد وما يوجب الاذعان بوجود الدهر هو وجود
المتقررات على التقرر بحيث لا يعقل يعتبر من حال الى حال ولا يتصور استداد ولكن يكون
مسبوقا بصرف العدم فانه لو كان قديما تاما كان الواجب مع ذلك القديم والمسبوق
بالهلاك معدوم في تلك المرتبة الدهرية والازمنة الواقعة المبرأة عن جهة التعدد التفصيلية
ثم اذا وجد ذلك المسبوق كان معه ايضا فقد تحققت المعية الاولى معرضة عن الثانية ثم استمرت
مع الثانية فيلزم عروض نسبة مقدرة للواجب تعالى فتعين انه اما ان يكون كل الجائزات
سرمدية وهذا ظاهر الامتناع او كلها مسبوقة بالعدم فهو المدعى فلا يظن انه مبني على القابلية الاتحاد

له المتوهم البازي الجالسي ١٢ منه الفاضل الاعلم الجونفوري ١٢

وکیف یصدق ہذہ فانا عزلنا من المرتبۃ الدہریۃ ونعبر بالدرجۃ الواقعۃ ولاریب فی انہا واقعۃ
ویلزم التسلسل المتقدر بہ علی ہذا التقدیر للواجب سبحانہ وینبغی ان یعلم ان ملاک التقدم التکی
ہو ان یکون الوجود حاصلا لشیٔ اولا یکون ثابتا لآخر الا وقد ثبت المقید ویستفاد من
ہذا کون الوجود حاصلا الخ لیس مخصوصا بزمان فلا یظن انہ لیس ہذا التقدم الا الزمانیۃ
فانہ علی تقدیر الحصر فی الزمان وہو کما تری وکیف یکون صرف کون الوجود الخ زمانیا
فان الزمان لا بدلہ من تقدر واستداد وتقضی وتجدد فان لم یکن التقضی والتجدد معتبرا
فی الکون لم یکن زمانیا ولا یظن انہ بیان دوری لانا اذا اعتبرنا العبارۃ من القبل الی
الشیٔ فلیس دورا وقد ذکر الباقر امام العلماء المتاخرین علی ہذا الدعوی بینات شتی وبیانہا
وبیان الایرادات التی اوردہا بعض الرؤساء المتاخرین علیہا وبیان ما یرد علیہا لا یقتضیہ
المقام وبعض ما ذکرت فصل ما اقتضاہ المقام حق الاقتضاء مما لابد ان یعلم ان الموجود الدہری
لیس کالوجود الزمانی بل کالوجود الخارجی علی معنی ان وعاء الدہر الذی ہو ظرف الوجود
وہو لیس شیئا آخر غیر الوجود بل ہو الحصول الاصلی فی الاعیان لا فی الزمان کما ان الخارج
لیس شیئا آخر غیر الوجود العینی بل ہو الحصول الاصلی لا فی لحاظ الذہن فقط بل خارج الاذہان
ایضا بخلاف الوجود الزمانی فان الزمان زائد علی اصل الوجود ویعلم ان الدہر علی المعنی الاول
امر اعتباری وعلی الثانی امر متاصل فان المراد بہ الحصول لا نفس الحصول المصدری واللہ الہادی
الی سبیل الرشاد ومنہ العصمۃ والسداد **قولہ** فلیتامل یحتمل ان یکون اشارۃ الی ان البرہان
لا ینتہض علی المتعاقبات فی الخارج فی نفس الامر والواقع حتی یجری المحذور ان فی صورۃ
التعاقب فی نفس الامر ویلزم المحال لان العقل لا یحکم فیہا بجواز التطبیق الخارجی فی
زمان متناہ لکونہ فرع الوجود فی ذلک الزمان ویقال بان العقل کما یلحظ اجمالا جزئیات
مفہوم اللامتناہی المفروض الموجود فی الزمان المتناہی بدون ان یرتسم تلک الجزئیات بنفسہا
ویحکم حکما کلیا بان کان التطبیق الخارجی فی ذلک الزمان کذلک یمکن ان یلحظ لحاظا اجمالیا جزئیات
مفہوم اللامتناہی المفروض الوجود فی الزمان الاخیر من الزمان المتناہی الذی تحقق
فیہ التطبیق الخارجی ویحکم حکما کلیا بان کان التطبیق فی زمان متناہ لا بان المطابقین

موجودان في هذا الزمان وينطبق احدهما مع الآخر بل بان احدهما المتقرر في زمانه يصح ان ينطبق
مبدؤه على مبدأ الآخر المتقرر في زمانه ايضا وهكذا انطباق سائر الآحاد على سائر الآحاد مع قطع
النظر انه وجد في الزمان الخاص في الآخر فتامل وكن من المتفحصين وقال بعض الفضلاء المحشين
على شرح المواقف انه لا بد ههنا من التقدم والتاخر اما وضعا او طبعا وهما من الاضافات
المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفهما في وجود وذلك الوجود اما الوجود الخارجي لعدم
اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي لعدم الامتياز وانتفاء الوجود الذهني التفصيلي واجاب بعضهم
بان ذلك الوجود الخارجي هو في نفس الواقع والمتقدم والمتاخر مجتمعان في الواقع فان
كلا منهما موجود بالوجود الواقعي في زمانه وكونهما من الاضافات لا يستدعي ان يجتمعا في زمان
واحد بل ان يجتمعا في الواقع انتهى اقول لا يخفى ان الظرف الواقع اوسع واعم من جزئيها
الخصوصيين وكل منهما ما تحقق فيه الا في ضمن موطن الخاص ولا شك في ان كلا منهما منعزل
عن الآخر في كل موطن خاص هو في الحقيقة ظرف متحصل له والتضايف يوجب المقارنة
في اي ظرف تحقق والمقارنة في مفهوم مبهم اعم لا يغني عن المقارنة التامة اللهم الا ان
يلتزم بذلك فتامل اقول الجواب الصائب ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون
حقيقته غير نفس الاضافة وقد يكون من مقولة اخرى يعرضها الاضافة وهو يكون مضافا
مشهوريا فيمكن ان يقال لكل من المتقدم والمتاخر حقيقة غير كونه مضافا باعتبار ذاتيهما
لا يجب ان معا في الوجود واضافة المتقدمية والمتاخرية انما تعرض لهما في العقل بلا استحالة
في وجودهما دفعة فيه على معنى ان العقل اخذ مفهوما ما وجعل عنوانا للحقيقة الموجودة في الزمان
السابق وحكم على ذلك المفهوم بالمتقدمية باعتبار الانطباق واخذ مفهوما ما وجعل عنوانا
للحقيقة الموجودة في الزمان اللاحق وحكم على المتاخرية باعتباره فانما يلزم معية تينك المفهومين
ولا شك ان مثل هذا الحكم الكلي الاجمالي لا يوجب عدم الامتياز ولا حضور اللامتناهي
مفصلة فتبصر وكن من المتبصرين والحمد لله الذي لا علم لنا الا ما علمتنا قوله بان ملاحظة
العقل الخ قلنا ان اريد بالتطبيق الخارجي او الوهمي الذي هو عبارة عن ايقاع المحاذاة
في الخارج او الوهم بين المتجانسين فلا نم حكم العقل بصحة ايقاع ذلك في زمان متناه

لـ انتقال الذهني منها الى الواقع ١٢ منه

بين الامور الغير المتسقة وان اريد حكم العقل بان في الجملة الزائدة يكون في الناقصة وشئ زائد وذلك حكم بالتفاضل ولا نم استدعاءه للانقطاع بل هو المفروض اولا والانقطاع انما يكون اذا تميز الواسطة عن الطرف وما لا اتساق فيه ليس الواسطة متميزا عن الطرف واليه مال الشارح حيث قال في بعض رسائله ان سلم جريان التطبيق فيه يمتنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون في الكل ما لا يكون بازائه شئ من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة يكون في الاوساط لا في الطرف لا ان الاوساط بما هي الاوساط على ما توهمه البعض فلا يلزم الانتهاء نعم اذا اخذ جزءا جزءا مفصلا فيقع التطبيق لكن اذن وقع الترتيب ولو كان ذلك الحكم هو حسبانا في الانقطاع فلما احتجنا في اقامة البرهان وقد اذعن الباقر امام العلماء المتاخرين بان اشتراط الاجتماع مع الترتيب لا يمتنع من جريان البرهان في استداد الزمان وغيره من الامور الغير القارة لتاتي التطبيق فيها باعتبار اجتماعها في وعاء الدهر الا ورد عليه بعض من الاسار المتاخرين بان ما يفرض من التطبيق بين الامور الغير القارة في سنخ حقيقتها ان كان بحسب الخارج فمن المحالات التي لا تصلح ان يبتنى عليها لزوم الانقطاع في الواقع وان كان باعتبار الذهن فانما يتاتى فيما ارتسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناهي ما ارتسم منها في الذهن دون ما تقرر في الخارج فاقول يجري مثل هذه الامور القارة بانه ان كان بحسب الخارج فمن المحالات الخ وان كان باعتبار الذهن فانما يتاتى فيما ارتسم من تلك الامور في الذهن الخ وان فرقت بينهما بالاجتماع والتعاقب فقد دريت الامور الغير القارة في سنخ حقيقتها ايضا مجتمعة من حيث الوجود في وعاء الدهر فلما يكفي في الحكم الكلي بامكان ملاحظة العقل جزئيات مفهوم اللاتناهي المجتمعة باعتبار فرض صدقه عليها لا باعتبار ارتسامها في العقل فليكف ملاحظة جزئيات مفهومه المتعاقبة في سنخ حقيقتها المجتمعة من حيث وجودها في وعاء الدهر والله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قوله لان المجموع يتوقف على المجموع الخ انت تعلم انه لا يخفى على من تعرف انه فرق ما بين ان يلحظ الوحدة مرتين مثلا على ان يكون الوحدة هي الملحوظة بلحاظ ذاتيا وهي المقصود قصدا اوليا لكن مرتين وبين ان يلحظ الوحدة المتكررة مرة واحدة على ان يكون الوحدة المكررة المثناة هو المقصود اولا

وبالذات ہی الملاحظۃ الاولی وحدتان غیر متناہ متقدمتان بالطبع علی الاثنینیۃ ویعبر عنہا
بالوحدات المحضۃ وفی الملاحظۃ الثانیۃ وحدۃ مکررۃ یعبر عنہا بمجموع الوحدات وتلک ہی
الاثنینیۃ المتاخرۃ بالطبع عن تینک الوحدتین السابقتین سبقا طبعیا وعلی ہذہ المشاکلۃ
فرقان ما بین الواحد والاثنین ای معروض الوحدۃ والاثنینیۃ من الاثنین بمعروض الوحدتین
لما ہو المجموع لا معروض الوحدتین الساذجتین ان العدد عبارۃ عن مجموع الوحدات
ولیس شئ من مجموع الوحدات لما ہو مجموع الوحدات بداخل فی حقیقۃ شئ من الاعداد بل
نسبت الداخلات خالصۃ وان کان المجموع من لوازم الوحدات فالداخل حقیقۃ ثلثۃ مثلا
الوحدتان للحاظ الاول لا الوحدۃ المتکررۃ باللحاظ الثانی وکذلک انما دخل فی ثلثۃ من
الرجال مثلا الرجلان بما ہی الرجلان اللذان ہما معروضان للوحدتین لا المجموع الرجلین بما ہو المجموع الذی
ہو معروض الاثنین فاذن لا یستصح ان یکون المجموع الثانی موقوفا علیہ للمجموع الاول ہکذا
لان جزئیۃ المعروضات بعضہا لبعض منوطۃ علی جزئیۃ العدد وانما الجزئیۃ فی تلک المعروضات
بالعرض وتتبع جزئیۃ العدد وما لہا ما تعرفتہ وہکذا قال الباقر امام العلماء المتاخرین فی کتابہ
تقویم الایمان ووافقہ بعض العلماء المتاخرین فی حاشیۃ شرح المواقف وعلی الرسالۃ المعمولۃ
فی التصور والتصدیق ومن ہہنا ینبغی ان یعلم الفرق بین الوحدات والعدد انما ہو
فرقان اعتباری فانما ہی باعتبار ملاحظتہا لذاتہ مرات تفصیلیۃ اطلقت علیہا الوحدات
وبحسب الملاحظۃ مجموعہا مرۃ واحدۃ سمیت باسم العدد ولیس فیہ سوی تلک الوحدات امرا
منضما لہا بل انما ہو امر منتزع عنہا فالجزء الصوری والہیأۃ الوحدانیۃ انما تعرض لہا عروضا
انتزاعیا فلیس فی الواقع الا الکثرۃ ثم العقل اذا لاحظ الیہا ینتزع عنہا ہذہ الہیأۃ الوحدانیۃ
فتامل فی مثل ہذا المقام فان فیہ شیئا بعد لیس خفاؤہ علی من ارتاضت نفسہ لا یتوہم
دفع ما قال الشارح بان انتہاءہ علی وجود المجموع ووجودہ فیما اذا لم یکن بین اجزائہ فاتحم
ہم واثبات وجود المجموع بانہ عبارۃ عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجودۃ فالمجموع موجود
غیر تام لانہ لو تم دلیلکم لزم من تحقق زید وعمرو تحقق مجموع ہو موجود ثالث وہکذا الی لا نہایۃ
وہو باطل لعدم وسعۃ العالم کافیۃ لہا مع ان الاقل من الارکاف والان الصوری

غير صحيح ان اراد من الجميع كل واحد في المتقدمتين والوسط غير مكرر ان اراد من احدهما
كل واحد من الاخرى مجموعها والكبرى مم ان اراد من الجميع منهما المجموع ذآنا لا نسلم ان
المجموع هي الاجزاء بل الموجود الحاصل عن نفس جميع الاجزاء بدليل ان الاجزاء معروضات
للوجودات المعـــدودة التوابع والمجموع موجود واحد لأن الاول غلطة محضة متصادمة
لا تختص بالم يكن بين اجزائه فاقة فانه منتقض فيما كان بين اجزائه افتقار ايضا بانه
اذا تحقق كذا وكذا تحقق مجموع وهو موجود ثالث والا لم يتحقق مع انه موجود في نفسه
والجواب على ما هو المشهور ان المجموعات اللا متناهية التي تلزم من مجموع واحد انما تكون
امرا اعتباريا واللا تناهية لا يقتضيه لان الماهية اعتبر فيها شئ من ابعاضه مرتين لاعتبارها
وههنا كذلك وعلى ما تعرفت مما بينا لك ان المجموع لا يتركب من وحدات وامر انضم اليها
حتى يكون مولفا خارجيا بل انما يتغاير ويمتاز من الوحدات باعتبار احد انحاء الملاحظة
وبحسب الوجود الانتزاعي فاذن انما يوجد كل مجموع وجد باعتبار لحاظ العقل الذي اذا لم
يلحظ ينقطع السلسلة فلا يتوهم عدم كفاية وسعة العالم لها لعدم احتياج الاعتباريات
الى تلك لوسعة وهذا البيان مشترك بين هما وبين الثالث فليست محتاجا الى كلام مستأنف
والثاني تعرفت حاله فيما سبق آنفا فتذكره قوله فيلزم ان يكون له اجزاء اي فيلزم ان يكون
له اجزاء متخالفة لم يصح ان يجمع بعض منها مع بعض في شئ واحد على سبيل البعضية فانه لا شك
في ان الاثنينية والوحدة مثلا متحققان في كل مجموع فوقهما فلو جوز تركيب العشرة مثلا من
تلك المجموعات العددية فليس بد من انهما يعتبران في تلك العشرات مرات شتى مرة بالانفراد
ومرة في ضمن المجموعات التي هي اجزاؤها وهذا لا يخلو عن البطلان عند الذهن المتين فاذن
لا بد من ان يكون الماهية التي تقومت بمجموع غير الماهية التي تقومت بمجموع آخر لانك
تعلمت بما علمناك ان لا يتحصل من مجموعها بشئ واقعي فلزم تعدد تمام الماهية لشئ واحد
ومن ظهر عدم سهولها قال المحشي من انه لا يلزم من تركب العدد مما تحته من الاعداد لعدد ماهيته
ذلك العدد وغايته ان العدد مركب من امور متخالفة الماهية وهذا غير ممتنع كالحيوان المركب
من العناصر المتخالفة الحقيقة لان العدد حقيقة محصلة ولا يتحصل حقيقة متحصلة واحدة

من امور متباينة في الاجتماع والا يتحقق دفع هذا الاحتمال بكفاية بعض المجموعات في حصول
العشرة مثلا ولزوم تعدد الماهية على تقدير الكفاية الا بان يدعى ان كفاية بعضها في حصولها
في نفس الامر بديهي قوله هذا الكلام انما يتمشى الخ انت تعلم بعد الفرق بين لحاظ الآحاد على
ان يكون كل واحد منها ملحوظا لحاظا تفصيليا ذاتيا وبين لحاظ الآحاد على ان يكون ملحوظة
مرة واحدة لحاظا اجماليا ان العدد انما هو تلك الآحاد المخصوصة بحسب تلك الملاحظة الثانية
فانه لا يلزم من دخولها تحت الملاحظة الاولى دخولها تحت الملاحظة الثانية وهذا
معنى ما قال بعض الفضلاء المتاخرين من ان العدد على تقدير عدم الاشتمال على الجزء الصوري
هي الوحدات المعروضة للهيأة الصورية لا الوحدات الصرفة يعني ان العدد على تقدير
عدم جزئية الجزء الصوري له هي الوحدات من حيث انها اخذ العقل اياها فتنتزع منها
جزءا صوريا منوعا له اعم من ان يكون ذلك الامر الصوري خصوصية التي هي منوعة الآحاد
المطلقة المبهمة على هذا التقدير او امرا آخر الا انه امر انضم فتلك الآحاد لها عروضا قياسيا
خارجيا وليس وحدات صرفة فان العدد حقيقة متحصلة والوحدات الصرفة امر مبهم بمعنى
نفسه وبعد تحقيقنا هذا الا بحكم ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري
وان خرجت عنه يكون هي الوحدات الصرفة فانها خارجة عن حقيقة الآحاد بلا وهم ولكن العقل
ينتزع منه ويصفه به وصفا انتزاعيا وليس بحد العقل واسطة بين الاطلاق والتركيب
وبها التقييد فانه لا يلزم من نفي التركيب تحقق الاطلاق والقول بان التقييد داخل
والقيد خارج كلام مذكور في كلامه وما قال المحشي في اثبات الصورة المنوعة للعدد من انه
لو لم يكن جزء منتزع يصدق عليه الوحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق
على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد لان العدد من مقولة الكم والوحدة
ليست من المقولة لا يستقيم بما عرفناك اللهم الا اذا حمل الكلام على ما بيناه من اثبات امر
منضم الى الماهية الجنسية التي هي الوحدات المبهمة من دون خصوصها اذ حينئذ
لا يرد عليه ان الكثير الذي يصدق عليه الكلي هو الآحاد المحضة لا ما هو المركب منها فان مناط الا
جزئية تلك الصورة لها وانضمامها اليها ولا يتوهم دفعه بمنع كل كلي يصدق على كثير من افراده

لان الکلی انما ہو یقبل الاشتراک علی کثیرین علی وجہ الاجتماع واما المفہوم الذی یصدق فی نفسہ علی کثیرین لا علی وجہ الاجتماع بل علی وجہ البدلیۃ انما ہو مفہوم الفرد المنتشر والفرق بینہما اظہر من خفائہ فتفکر تفکرا غامضا قولہ وعلی ذلک الخ ای علی ترکب معروض العدد من معروضات الاعداد التی تحتہ وما یوجب الاذعان بالابتناء علیہ ہو قولہ وعن مجموع آب ج ولانہ لو لم یکن موجودا فی نفسہ وراء وجودات احادہ لم یستند الیہ امر غیر مستندات الآحاد وانت تعرفت مما عرفناک ان تحقق المجموع لا یتوقف علی جزئیۃ المجموعات التی تحتہ ولا علی امر منقسم للآحاد والحق ان الآحاد اذا لوحظت مرۃ وحدانیۃ علی ما سبق یسمی المجموع واذا لوحظت مرات متعددۃ یسمی الآحاد بالاثر فالمجموع انما یتوقف علی جزئیۃ الآحاد بالاثر کما مر تفصیلہ ولا یظن وجہ الابتناء بانہ ان انتفی الجزئیۃ انتفی وجود المجموع الاقل وبانتفائہ ینتفی وجود المجموع المطلق وبانتفائہ تستند المعلولات المتکثرۃ الی الامور الموجودۃ بانہ لو کان المجموع الاقل المتغایر للمجموع الاکثر موجودا فاما ہو عین المجموع الاکثر او خارجا عنہ او داخلا الی آخر ما ذکرہ فی الشرح فانی آثرت انہ خارج عنہ وما داخل ضرورۃ انما ہی الآحاد بالاعتبار الثانی وبہذا الاعتبار لیست مجموعۃ بل آحادا اما الاثر ومن مانع انفکاک الاقل عن الاکثر فمبانع محض والاستلزام لا یخفی عن الانفکاک علی المتامل الصائب و مما ینبغی ان یعلم ان ما ہو طریقۃ الشیخ فی حکمۃ الاشراق الذی ہو ماخذ طریقۃ ہذا المحقق العلوی ایضا یوہم الذہن الی الابتناء علیہ من ان العقول المفارقات کثیرۃ ولا بد لہا ان تترتب ویحصل من الاول ثان ومن الثانی ثالث وہکذا رابع وخامس وہکذا الی ان یحصل مبلغ کثیر وکل واحد من ہذہ الانوار العقلیۃ لا حجاب بینہ وبین النور الاول الواجبی اذ الحجاب انما ہو فی اللواحق الہیولانیۃ والشواغل الجرمانیۃ فہی تشاہد النور الاول ویقع علیہا شعاع ثم ینعکس النور من بعضہا علی بعض فکل عال یشرق علی ما تحتہ وکل سافل یقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقہ رتبۃ فرتبۃ حتی ان العقل الثانی یقبل الشعاع من نور الانوار مرتین مرۃ بلا واسطۃ ومرۃ بواسطۃ النور الاقرب والثالث اربع مراتب مرۃ بلا واسطۃ ومرۃ بتوسط النور الاقرب ومرتین بتوسط النور الثانی والرابع کان

مراتب ربع مرات من انعکاس صاحبہ ومرتین من انعکاس الثانی ومرۃ من النور الاقرب
ومرۃ من نور الانوار بلا واسطۃ وہکذا الی ان یعجز النفوس الانسانیۃ عن الاحاطۃ فیحصل
من کل واحد من ہذہ الاشراقات فمن کان وعلی من کان نور جوہری عقلی ثم لما کان
کل واحد منہا لعدم الحجاب یشاہد نور الانوار والمشاہدۃ غیر فیض الشعاع فیحصل من ہذہ
الجہۃ جملۃ اخری من الجواہر العقلیۃ مثل ما حصل من الاشراقات ثم یحصل من ہذہ الوصول
من المشارکات بعض اشعۃ بعض مع بعض اشعۃ غیرہ اعدادا کثیرۃ من العقول ربما یحیطہ
بہا الباری تعالی کما قال ویعلم جنود ربک الا ہو ثم یحصل من بعض ہذہ الوصول بمشارکات
اشعۃ جمیع الارباب لنوعیۃ الفلکیۃ وطلسمات البسائط والمرکبات العنصریۃ فمبدأ کل من
ہذہ الطلسمات ہو نور الانوار وانت لما تعرفت حال انتہاء الماخوذ فتعرف حال انتہاء الماخذ
سہل علیک فتامل واسد یعول الحق وہو یہدی الی السبیل قولہ حتی یحصل المعلولات الخ
تقریرہ انہ اذا صدر عن مبدأ اول ہو آ مثلا ب فی اولی مراتب المعلولات ثم یصدر عن ب وحدہ
ج فیکون ثانیۃ المراتب ثم اذا وجد آ ب ج فیجوز ان یصدر من آ بتوسط ب وحدہ شئ وبتوسط
ج وحدہ شئ ثان وبتوسط ب ج معا ثالث وعن ب بتوسط ج رابع وان فرض فی المرتبۃ
الثانیۃ ان یصدر عن آ بتوسط ب د فوجد فی المرتبۃ الثالثۃ اثنی عشر لانہ یجوز ان یصدر عن
آ بتوسط آ شئ وبتوسط ج شئ ثان وبتوسط ب ج معا ثالث وبتوسط د ب رابع وبتوسط آ ج
خامس وبتوسط ب ج آ سادس وعن ب بتوسط آ سابع وبتوسط ج ثامن وبتوسط آ ج تاسع
وعن ب ج وحدہ عاشر وعن د وحدہ حادی عشر وعن آ ج معا ثانی عشر ویکون ہذہ کلہا فی ثالثۃ
المراتب لو جوزنا ان یصدر عن السافل بالنظر الی ما فوقہ شئ صار ما فی ہذہ المرتبۃ اضعافا
مضاعفۃ قولہ ولا یقدح فی ہذا الدلیل الخ بان یقال سلمنا ان جملۃ الموجودات بتمامہا
مستقرۃ قاقرہ الی العلۃ لکن لم لا یجوز ان یکون علتہا جزءہا بیان ذلک انہ اذا توقف
اعلی ب وب علی ج وہکذا الی لا نہایۃ کان المجموع بالاثر معلولا وجزؤہ وہو ما فوق آ الی لا نہایۃ
علۃ لہ فیجوز ج تلک السلسلۃ ان یکون کل سابق علۃ للاحق الی غیر النہایۃ فیکون علۃ الجملۃ
ہو مجموع الاجزاء التی کل واحد منہا معروض للعلیۃ والمعلولیۃ بحیث لا یخرج منہا الا المعلول البحت

اقول علی حصر القدح منع جلی بانا لا نسلم ان للمجموع وجودا آخر سوی وجودات الاجزاء وانما یکون للمجموع وجود اعتباری فلا یحتاج الی علۃ موجودۃ والتقریر الصائب ہو انہ لو لم یکن فی الوجود واجب بالذات لکانت الموجودات باسرہا جائزات صرفۃ وجملۃ الجائزات الصرفۃ متناہیا ولا متناہیا کجائز واحد فی حکم جواز الا وجود بالاسر فیجوز انتفاؤہا بالاسر بان لا یوجد واحد منہا اصلا ولم یکن مستندا الی مسبب وذلک محال لان سبب الجائز ما لم یجب بہ وجودہ ولم یمتنع عدمہ ولم یوجد ذلک الجائز فاذن لو انحصر الموجود فی الجائزات الصرفۃ لکان للجملۃ او لکل منہا وجود بلا وجوب وقد دریت ان لا وجود الا بالوجوب وان سلم جواز العدم فی حد ذاتہ و امکانہ الذاتی وجوبہ بالغیر لا جواز العدم فی نفس الامر والواقع فیدعی جواز المعدوم فی نفس الامر لان العلۃ اذا کانت جائزۃ صرفۃ بدون الواجب متناہیۃ کانت او لا متناہیۃ فہی مما لا یحصل بہا وجوب المعلول بجواز انتفائہ مع انتفائہا وان لم یجز انتفاؤہ مع تحققہا وانما یجب الوجود اذا امتنعت انحاء العدم بحذافیرہا فان العدم الذی ہو نقیض الوجود لو لم یکن ممتنعا بجمیع انحائہ فی وقت وجوب الوجود فکان من الجائز ان یتحقق العدم فی تلک الوقت ووجوب الوجود انما ہی ضرورۃ الوجود وجواز تحقق العدم انما ہو امکان سلب الوجود فہل ہو الا تناقض فاذن لا بد ان یدخل الواجب بالذات فی سلسلۃ الاستناد وہذا التقریر لتحقیق لما کان مسلما عن المواخذات الظاہریۃ اورد فی مقام المنع علی برہان الاثبات فتامل

قولہ یلزم ان یکون معلومات اللہ تعالی متناہیۃ والا الخ لانہا لو کانت غیر متناہیۃ لکان صورہا العلمیۃ ایضا غیر متناہیۃ لان الصور شرائط وجوداتہا وعللہا علی ما ہو معتقدات المشائین ولا یتصور وجودات المعلولات بدون وجود العلل فلا بد من وجود تلک الصور فیجری التطبیق وجریان البرہان بہذا الطریق مع ان المعلولات ان کانت لا متناہیۃ ینجر البرہان الیہا فی نفسہا بدون الالتفات الی عدم تناہی الصور لعل منشاءہ لا تناہی المعلولات من متفرعات لا تناہی الصور ورشحاتہ فالاولی ان یجری فیما ہو الاصل فی عدم التناہی وحاصل الجواب منع کون العلم صورا منفصلۃ کما ذہب الیہ تلک الفرقۃ وربما یدعی علی روائہ بانہ لا یمتری فی ان اللہ تعالی یعلم الاشیاء کلہا عندہ وجودہا ما یعلم الشر وفی الحضوری لان العلم

التام بالشئ من اتحاد الوجود ولا یحصل الا بمجرد حضور ذلک النحو من الوجود عند العالم بدون حصول مثال له هو غیره بل الحری ان یحکم بعدم وجود المثال له اصلا لان الموجودات الخارجیۃ بما هی خارجیۃ لا یمکن حصولها فی الذهن حصولا مطابقا لها والا یلزم ان یکون الموجود الخارجی بما هو الخارجی موجودا ذهنیا فلو لم یعلم بذلک العلم التام لزم ان یکون عالما لما اوجده کما اوجده وان یکون مبدعا للاشیاء ولا یعلمها وهو صریح النقصان وایضا العلم التام بالعلۃ التامۃ یوجب العلم التام بمعلولها علی معنی ان العلم بالعلۃ بتمام حقیقتها التی بها علۃ تامۃ سببیۃ لمعلولها الخاص یقتضی العلم بذلک المعلول فالواجب لوجود لما کان وجوده الذی هو عین ذاته شیئا کاملا لوجود کافۃ الموجودات علی الترتیب هو یعلم ذاته بمجرد حضور ذاته ووجوده الذی هویۃ علۃ فیجب ان یعلم الموجودات علی النحو الذی حصلت منه وهو کونها موجودات خارجیۃ فاذا کان لشئ ما علم حصولی وکان صورۃ شئ ما حاصلۃ فی ذاته سبحانه ان یعلم ذلک الشئ عند وجوده علمین علما صوریا وعلما حضوریا معا ضرورۃ ان العلم الصوری لا بما حصل له قبل وجوده لا یجوز ان یزول منه تعالی عن ذلک عند دخوله فی الوجود لانه لیس محلا للزوال والتغیر وهذا ای کون الشئ معلوما بعالم الشخصہ بالعلم الصوری والحضوری صریح الامتناع اذ المعلوم بالعلم الحصولی بالحقیقۃ والقصد الاول هو صورته العلمیۃ لا نفسه والمعلوم بالعلم الحضوری هو ذات المعلوم بالحقیقۃ فح ثبت ان العلم الواجبی لیس صورا تفصیلیا فلا یصح الاتفاق الی البیان الذی ذکر تفصیل العلم واختلاف المذاهب والسماعات الواردۃ علی مختار تلک الفرقۃ ان شاء اللہ تعالی بتبین فی بحث العلم قوله الی ان علمه تعالی اجمالی ای علم وحدانی تام لکل شئ کلی وجزئی وکل شئ ظاهر له ومکشوف عنده بذلک العلم وما هو ذلک العلم الا نفس ذاته الاحدیۃ التی هی مناط الظهور وملاک الانکشاف لذاته ولجملۃ الاشیاء ولیس الاجمال ههنا کالاجمال بین الحد والمحدود ای کون الصورۃ الواحدۃ محللۃ الی صور متعددۃ ولا فی غیره ای عدم امتیاز الشئ عند العقل عن جمیع ما یغایره قال الباقر امام العلماء والمتاخرین ذاته سبحانه فی مرتبۃ ذاته هو العلم التام بالاشیاء کلها قبل الجعل والافاضۃ ثم الاشیاء یفیض عنه معلومۃ مکشوفۃ غیر محجوبۃ وهی تکون حین الوجود علی ما کانت علیه قبل التقرر من الظاهریۃ له، المکشوفیۃ عنده من غیر

ازدیاده فی الظهور له وفیضان الاشیاء عنه هو نفس معلولیتها له فالواجب القیوم جل شانه
مبدأ الکل فیض وهو ظاهر لذاته فهو بما هو ظاهر لذاته ینال الکل من ذاته فعلمه الکل
من حیث لا کثرة فیه فعلمه بذاته وبالکل بعاینه جمیعا لا المعنی المصدری نفس ذاته سبحانه تعالی
ثم علمه بالکل بمعنی معلولیة الکل فالصور العلمیة الحاضرة حین تقرر الکل علی التفاصیل عین الکل
ونفس جواهر الذات المتفاصلة بعد ذاته فکثرة علمه بالکل ای معلولیة الکل
والصور العلمیة الحاضرة بعد ذاته یتحد الکل فی متن الظاهریة وذاته سبحانه هو الکل من حیث
الظهور والانکشاف وان کانت الکل من حیث الحقیقة فی قصوی الشأنی من جناب قدسه
وحریم کماله اقول ان کانت الاشیاء کلها من حیث حقیقتها فی قصوی السقوط عن جناب القدس
کانت الاشیاء کلها لاشیئا محضا فی ذلک الجناب فعلی تقدیر حضور الکل فیه انما هو حضور
اللاشیء الصرف ولا یکمن الذی ای الحضور یقتضی الوجود بای نحو کان فهل هو الا تساقط
فظهر ان ماذکره من ان الاشیاء تفیض عنه مکشوفة من غیر ازدیاد فی الظهور له قبل التقرر خفی
غایة الخفاء فلا بد من قول ان یکون وجوده تعالی منطویا بالوجودات لکافة الحاضرات ویکون
وجوده تعالی وجودا اجمالیا للجملة او علی نحو آخر من غیر ان یدرک لذلک النحو عقولنا وتمامه ینبغی
ان العلم الاجمالی لا یکون کافیا الا عند من یجعل علمه سبحانه بالاشیاء علما شهودیا اشراقیا کیف
والشیخ الرئیس مع اثبات العلم الاجمالی الذی هو عین ذاته لا یثبت له الصور المنفصلة العقلیة
فی صدورها لئلا یلزم الصدور بلا امتیاز فثبت بما بینه ان القول بالعلم الاجمالی انما یصح علی م
الاشراقیة ومن ههنا علم ان طریقة علمه تعالی علی قاعدة الاشراقیة امر معقول هی ان علمه تعالی
بذاته هو کونه نور الذاته بالاشیاء الصادرة عنه هو کونها ظاهرة له فعلمه سبحانه اضافة اشراقیة
فهو مستغن فی علمه بالاشیاء عن الصور وله الاشراق فلا یحجبه شیء عن الاشیاء وعلمه وبصره واحدة
علی معنی ان علمه راجع الی بصره لا بالعکس کما فی غیر هذه القاعدة فله اضافة انفعالیة الی جمیع
الاشیاء بها یصح جمیع الاضافات الاشراقیة وانما الحاصل علی تلک القاعدة حال العلم هی بالاضافة
الاشراقیة علی معنی ان الاشراق وعدم الحجاب بینه تعالی وبین الاشیاء فصحیح انتزاع الاضافة
لانها امر انضمامی ۔ واما عضل بان یکون ح للواجب علم متغیر وهو علمه بالامور الفاسدة

والتغير في علمه تعالى غير صحيح اصلا فانيح بان هذه الاشياء وان كانت بقياس بعضها الى بعض متغيرة
لكنها بالنسبة اليه في درجة واحدة وكل في وقته حاضرة عنده تعالى ولا يتوهم تفسير العلم الاجمالي
بالصورة الواحدة المتعلقة بالمعلومات الكثيرة فانك تعرفت ان العلم الصوري غير صحيح اعم من
ان يكون واحدا ومتعددا الا ان يعبر بهذا اللفظ المبهم عن الذات الاحدية تامل والله يقول الحق
وهو يهدي السبيل **قوله** وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث اقول لانه ارتباط واضافة بين العالم
والمعلوم الذي هو حادث ولا يستوجب هذا الارتباط المتغيرة والاضافة المتغير تغيرا في ذاته تعالى
ولا في العلم الكمالي له فان ذات القيوم الواجب ان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة
الاضافية بل يتوقف على امر غيره لكن ذلك الامر وجوده ووجوبه حاصل منه تعالى لانه
معلول له بالذات او بالواسطة والذات مستقلة في افادة الكل والكل مستفادة منه تعالى واجبة
بسببه تعالى وبهذا الاعتبار ذلك الامر والاصالة حاصلان في نفس وجوده ومن فيض وجوده تعالى
بلا مدخلية امرا آخر وتلك الاضافة متعلقة به وان كانت لم تتعلق به من حيث هو امر غيره كيف
وهو من حيث اعتباره في نفسه غير موجود والحاصل ان للاشياء اعتبارين اعتبار ذات بما هي
ذات وبهذا الاعتبار متجددة ومتعددة في انفسها بقياس بعضها الى بعض واعتبار ذات بما هي منسوبة
الى الذات الاحدية القيومية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب احدي
يتضمن سائر الانتسابات فالاضافات الاعتبارية باعتبار التعلق بها ايضا مرتبتان فاعتبار
الذي هي صفاته تعالى لا يتغير ذاته تعالى لاجلها وان كانت زائدة على ذاته ومعنى قولهم صفة
العلم قديمة ان تلك الاضافات المتاخرة الزائدة على ذاته تعالى الذي هو ليس بزائد عليه
قديمة ولا يخل زيادتها عليه تعالى لكماله سبحانه تعالى فان سبحانه ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات
الاضافية فيكون المبدأ في نفسه بحيث ينشأ منه هذه الصفات فما ذكره الشارح المحقق بقوله فيلزم
لم الخ فقير الى التامل وعلى هذا النهج يظهر معقولية كلام المتكلمين وان كان كلامهم يوهم الى غيره
وح التغاير بين المتقابلين قليل ولا يظن المنع على التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
فح تبا بيه الاغلوطة وهي زيد معدوم بان المحكوم عليه ليس نفس صورة زيد القائمة بالذهن الا كما
كا ذبة لامتناع انتقال الحال عما يحل فيه بل ذات زيد ليس بموجود خارجي ولا ذهني مع انه معلوم

۵ المتوهم الميبذي ۱۲

۶ الظان الميبذي ۱۲

لامتناع الحکم علی المجہول المطلق فانا آثرنا ان المحکوم علیہ نفس صورۃ زید لامن حیث ہی قائمۃ بل حیث الانطباق علی الذات علی معنی ان الصورۃ ترتسم فی العقل وتجعلہ عنوانا لہا وحکم علیہا بسیوجد لا باعتبار نفس الصورۃ بما ہی الصورۃ حتی یلزم امتناع الانتقال بل باعتبار انطباقہا علی المعنون و مثل ہذا مخلوطات کثیرۃ واجوبۃ متعددۃ ولایتوہم ایضا ان منشأ الاستحالۃ اما کون التعلق اضافۃ وہی لاتحقق الا بعد کل واحد من المتضایفین بنفسہا واما امر آخر والاول باطل لان احد المتضایفین فی المثال المذکور المفروض زید نفسہ الذی ہو المحکوم علیہ ولیس بموجود اصلا لاصورتہ فلم لایجوز ان یکون فیما نحن بصددہ ایضا کذلک وان کان الثانی فلا بد من بیان ذلک لامر حتی ینظر فیہ لان منشأ الاستحالۃ ہو کون التعلق اضافۃ وہی لاتحقق الا بعد کل واحد من الطرفین بنفسہما او صورتہما من حیث تعینہا وتعرف ان المحکوم علیہ فی المثال المفروض ہو الصورۃ من حیث الانطباق وہی موجودۃ ویصح علیہ الحکم بسیوجد تامل فان للکلام وسعۃ وللفکر رخصۃ قولہ ان العلم الاجمالی علم بالفعل الخ ای عقل جمالی للمراتب الاخیرۃ التی ہی العلوم التفصیلیۃ والیہ یشعر قولہم الخلاق للصور التفصیلیۃ وہو علم تلک المفصلات فی وحدۃ لکن لیست ہی بتکثراتہا تفاصیلہ حاصلۃ الانکشاف فی المرتبۃ البسیطۃ انکشافہا الحاصل فی المراتب التفصیلیۃ بل انما ہو انکشاف لظہور آخر والی حد بسیط قولہ و قولہم انا نجزم الخ منع علی الاستدلال لعدم الزمان وقد سبق تقریر الاستدلال والمنع الواردۃ علیہ فلا نعتنی بہا قولہ بل نحو آخر من التقدم وہو التقدم الدہری المتعالی عن التغیر والزمان وایضا قررتہ علی حسب ما یقتضیہ ذلک المقام فتذکرہ

الحاشیۃ المنسوبۃ الی الفاضل کرم اللہ العلوی الکیھلوی رحمہ اللہ علی شرح العقائد العضدیۃ بجلال الملۃ والدین الی مقام انتہے الیہ الدرس فی المدارس فی المطبع الیوسفی من ذی القعدۃ سنۃ ثلث عشر بعد الف وثلثمائۃ من ہجرۃ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وصحابہ اجمعین



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح رحـ هو انسان الخ **اقول** المعرف باللام هو المطلق مع التخصيص الحاصل من قبل اللام فهو عارضي لا يمنع الاطلاق فالمرجع هو المطلق المذكور صريحًا والتعريف باللام والانتشار المفاد من التنوين من عوارضه كما حقق بعض المحققين والقول بحمل المطلق على الفرد الكامل على المجاز حتى ينتفي الاطلاق ابعد وجعل المحلى باللام معها كلفظة واحدة انما هو في الاحكام اللفظية دون المعنوية حتى يمنع الاطلاق الذي من صفات المعاني ولذا قال علماء النحو ان مثل الرجل ليس بكلمة نظرًا الى تعدد المعنى وان كان في اللفظ يشابه المفرد فهناك كلمتان والتان احدهما على الاطلاق والاخرى على التقييد العارضي والتعريف قد يكون اسميًا وقد يكون لفظيًا وهذا يحتملهما ولا باس في اخذ الانواع في تعريف الاصناف والتخصيص بالانسان لعدم ثبوت نبوة الملك والاتفاق على نفي النبوة عن الجان والقول بنبوة مريم مرجوح فالاشارة على الرجل لانهما سيان في المقصد **قوله** ما اوحي الخ وهو الالقاء في القلب بنسبة البعث الى الله تعالى سابقًا في التعريف فهم انه الملقي هنا ولا يحسن التعريف بانه الالقاء في قلب الرسول كما لا يخفى **قوله** وعلى هذا الخ ليس بنقض على التعريف لان مادة ٦

اشارة الى دفع [illegible] على الفرد [illegible] ان الكامل [illegible] المطلق محمول على [illegible] الاطلاق [illegible] على المجاز [illegible] [illegible] بعض [illegible] الاطلاق [illegible] لا يمنع [illegible] الاطلاق [illegible] الى [illegible] المعرف [illegible] كلفظة واحدة [illegible] التقييد [illegible]

النقض بحسب ثباتها ولم تثبت والذى قيل فى زيد هو انه كان فى زمان الفترة ممتازا بالاسلام والتوحيد تبعا لابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام او انه افلح ببصيرة قلبية وعلى التقديرين لا اشكال ونقل الشارح الايجاد سواخذ بالتصحيح والنقض بالافراد التقديرية ليس من دابه لكن يجب ان يعلم ان مثل هذا لو ثبت لكان نبيا البتة لان قوله تعالى ناطق بان ما خلت امة الا واتى عليها نذير اى نبى ومثل هذا بعد ثبوته اما نذير او عليه نذير وعلى الثانى لم يكن اوحى اليه فثبت انه نذير فقوله وعلى هذا والا ان يتكلف اشارة خفية الى ان بعد ثبوته لم يشتمل الا بالتكلف ولا يدل على النقض كما فهم البعض فى وجه التكلف تعميم المغايرة الاعتبارية وعلى تقدير النقض يحتمل ان يكون التكلف فى تخصيص المعرَّف بالفتح بالمتفق عليه فى ثبوت الوحى اليه او النبوة كما قد يكون التكلف فى المعرِّف بالكسر للشمول فلا يصح ما فهم هذا البعض ان الاستتار بالتكلف يقتضى الشمول فالمعنى ان النقض بعدم الشمول ثابت الا بالتكلف بالتخصيص فى المعرف فح لا احتياج الى الشمول قوله وقد يخص آه المراد بها اما المتجدد منها او اعم على الثانى الاخصية غير مجردة وعلى الاول ينتقض بقوله تعالى فى حق اسمعيل على نبينا وعليه الصلوة والسلام وكان رسولا نبيا لان الترادف تكرار والخصوص يأباه ان من بعد ابراهيم الى موسى كانوا حملة صحيفة وشريعة وكذا من بعده الى عيسى كانوا حملة شريعة موسى ثم المتوسطون اكثر من الالف والذى قيل فى اعداد الرسول ثلثمائة مع زيادة يسيرة الا ان يكون له معنى آخر غير هذا قوله وهو منقول آه فعلى هذا منقول من النبى بالموضوع لمعنى الطريق وعلى الاول مشتق ولم يثبت وضعه لمعنى المجاز ولا ثم النقل ثانيا وهذا مثل ناس مشتق من الانس مع ان ناسا لم يوضع لمعنى الانس ولا ثم النقل ثانيا فلا يرد ان النقل لا مخلص عنه على كل تقدير قوله ولو حمل آه اعلم ان المراد بالافتراق وان كان الافتراق فى العقائد لكن فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عدها فرقة واحدة فلم يحمل على امة الدعوة صحيح ولو بالاعداد المختلفة فى الروايات المختلفة الكثيرة دون العدد المعين فهو ايضا بجوزه ولكن ذكر بعض فرق الكفرة فى حديث ابن عمر صريحا يأبى عنه وعلى هذا فيندفع ما ظن ان الضالة هم الكفرة والمهدية هم المؤمنون باسرهم وايضا المؤمنون كلهم ليسوا على ما النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه عليه

قوله والسين اما للتاكيد آه المعنى بالتاكيد تقرير الحكم كما يقال ان للتاكيد لا التاكيد النحوي كما فهم البعض وقال ما قال فالسين موضوع لقرينة الاستقبال والتاكيد مجاز فالتعليل بيان علاقة المجاز وقد يقال السين موضوع لها مع التاكيد فالترديد من الشارح ترديد بين التجريد وعدمه كما ان اللام في ولسوف يعطيك جردت للتاكيد وقد وصفت له مع الحالية والتجريد وان لم يكن محتاجا الى علاقة زائدة لكنه اتى بالتعليل لكون هذه العلاقة واضحة مقربة الى الحقيقة ثم في هذا التجريد من لطف هو التنبيه على ان الاختلاف ثابت متحقق فلا بد من طلب الصحيح من الفاسد ترغيبا في تصحيح العقائد لانه متراخ حتى يتكاسل عنه ظنا منه انه لم يقع وان كان يرجى وقوعه قوله اشارة الى ان الخ آه النظر الاستقبال بالنظر الى زمان التكلم لكن ما دام كان زمان النبي صلعم فمع وجوده لا يحصل الافتراق المراد وهو الافتراق في العقائد على ما مال اليه الشارح وغيره لانه يمكن التصحيح بالرجوع اليه والمخالفة معه كفر فلذا نبه بلفظ الاشارة الى هذا التعليل قوله بجواز كون الاصول آه حاصله ان الفرق التي بينها مخالفة معتدة بها تبلغ هذا المبلغ اعم من ان يكون المخالفة بين الاصول والفروع او الثاني فقط فمحط الفائدة الاعتداد والمعنى به ان يفسق او يكفر بعضهم بعضا فلا اعتداد بمخالفة الحنفية والشافعية في التكوين او يكون بين بعض في والاصل بمعنى المسألة وحاصله ان يكون المسائل التي فيها مخالفة معتدة بها تبلغ هذا المبلغ قوله وقد يقال الخ آه اعلم ان هذا السوال والجواب على تقدير عدم حمل العدد المذكور في الحديث على الكثرة بل على معناه فعلى هذا سوق الحديث انما هو لبيان منتهى الكثرة وفي الزيادة يصير لبيان الاوساط فقوله وان ازداد والا يناسب من حيث الظاهر قوله من حيث الاعتقاد آه الباعث على التقييد عدم خلود المومن في النار واشتراك جميع الفرق في مطلق الدخول وعدم استقامة المعنى قرينة عليه ايضا لو لم يقيد وعمم لازداد الفرق عملا وعقيدة والحكم المتعلق بالمعنى المقيد يفيد علية القيد فاختلاف العقائد هو الباعث على النجاة والهلاك هذا ما قيل و آنظار النبي صلعم كما يرغبنا في تصحيح العقائد يرغب في اصلاح الاعمال والفرقة

[illegible]

[illegible]

من البيان لا يسعه المقام والفرقة الناجية ناجية بلا دخول مطلقا لان الكبائر بعيد عن اجتنابه والصغائر مغفور عن مجتنب الكبائر فلا وجه لدخوله لا منه

المستثناة ہی التی علی ما النبیؐ و اصحابہ علیہ و ہذا یشمل العلم و العمل و کذلک المستثنی منہ یشملہا فالافتراق من حیث الاعتقاد و العمل موجب للہلاک و النجاۃ و الناجیۃ ناجیۃ مطلقاً لا یدخل واحد منہا النار اصلاً و سوق الحدیث المدح للناجی و الشناعۃ للمخطی و کلا الخطائین یوجبان الشناعۃ فالتقیید خلاف الظ فتارک الصلوٰۃ فرقۃ و قاطع الطریق فرقۃ کما ان معتقد حقیۃ الشفاعۃ و المیزان و الصراط فرقۃ و منکرہا فرقۃ و الکل فی النار الا من اصلح صلاحین علماً و عملاً و بعد تسلیم دخول بعض افراد الناجیۃ فی النار لا مناقشۃ فی الاستثناء ایضاً لان اضافۃ الکل الی المعرّف فی الحدیث و ان اوجب دخول کل واحد لکنہ لا یستلزم دخول الجمیع فی الاستثناء فخرج المعنے ان جمیع کل فرقۃ دخلۃ النار الا واحدۃ فان جمیعہا لا یدخل النار و قیل فی بعض الحواشی ان الہالکۃ ہی المخلدۃ فی النار و الناجیۃ ہی التی تدخل بلا حساب و ہذا بعید لان امۃ الاجابۃ لا یکون مخلدۃ فی النار **قولہ** لاستقلال مکثہم آہ حاصل المعنے ان سائر الفرق طویلۃ المکث الا فرقۃ واحدۃ فانہا قلیلۃ و ہذا اعم من حیث العمل و العقیدۃ و لقلۃ المکث عبّر بعدمہ لکنہ لما کان المکث و عدمہ اعم من ان یحصل بالاعتقاد و بالعمل لم یتحقق الترغیب فی تصحیح العقائد لان المکث و عدم المکث لا یعرف بای شئ منہا **قولہ** جمع صحب الخ بالتسکین کسفر جمع سافر و لیس بجمع صاحب لان فاعلاً لا یجمع علی افعال و المراد بالرؤیۃ اللقاء فیشمل الاعمی قیل لا تغفل عن لفظ الاصحاب فانہا جمع الجمع و لا یکون تبعیۃ الاصحاب علی مذہب الشیعۃ فانہم قالوا ثلثۃ من الاصحاب مقبولۃ علی و ابوذر و سلمان فی روایۃ و بلال فی روایۃ و الثلثۃ لا یکون جمع الجمع **قولہ** و ہم الاشاعرۃ آہ و من ہو فی طبقتہم کالماتریدیۃ فانہما لا یتخالفان الا فی مسائل لا یفسق بہا احد منہما الاخری **قولہ** کالمعتزلۃ آہ اعلم انہم

[illegible]

لما ترکوا النصوص الظاهرة بمجرد استبعاد انهم مثل نص الصراط والمیزان وعذاب القبر والقدر وغیر ذلک وحملوها علی غیر ظواهرها فهم انهم یسترسلون مع عقولهم فما حکم عقولهم فی بادی الرای حکموا والا عرضوا ولو قالوا انا بدلنا الجهد ثم اولنا الی ما اولنا ترجیحا للعقل علی النقل عند المعارضة تکذیب بالحدس الصائب فانه ما عرضنا ولا استبعاد فیما استبعدوا الا مالیظهر بالتامل فی مواضع الخلاف قد یقال ان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقلیین للاشیاء فی نفس الامر مع قطع النظر عن الشریعة وظاهر نصوص الشریعة قد یخالف الحسن الذاتی فلذا توقفوا ثم اولوا لان الواجب اتباع ما فی نفس الامر وفساده ظاهر لان النزاع فی عقلیة الحسن والقبح وشرعیتهما انما هو فی العملیات دون العقائد ثم الماتریدیة ایضاً قالوا العقلیة الحسن والقبح وهم من ضرب الاشاعرة واتباع ما فی نفس الامر واجب لکل فرقة ولیس وجوب اتباع الشرع الا لانه الواقع الحق الصادق ولیس معنی عقلیة الحسن والقبح ان یدرک بها العقل حتی یقال ان ما لم یجده العقل حسنا انکره بل معناه ان استحقاق الثواب والعذاب نظرا الی الاشیاء ثابت عند العقل مع قطع النظر عن ارسال الرسل ولذا قد یکون خفیاً نظریاً لا یدرک بالعقل بدون بیان الشرع ولو نظرت فی موضع عقلیة الحسن والقبح من کتب اصول بعض المتاخرین لوقفت علی تفصیل الکلام فیه وفساد بناء القائل علی ما بنی علی اتم وجه قوله کالشیعة آه لا یخفی علیک ان الشیعة اتبعوا ائمتهم الا انهم عدول الامة وناقل الشریعة الحقة کما ان الاشعری ما اتبع الشافعی الا لذلک ولو اتبعوا لکونهم مجددی الشریعة من عند انفسهم فهم من اغلظ الکفرة هذا بحسب الظاهر والتوجیه انهم لکمال شغفتهم بحبهم وحسن ظنهم فی حقهم قد اخترعوا اصولا بلا اصل منها انهم یسمعون حدیثهم ویترکون ما نقل عن غیرهم مع ان غیرهم ایضاً من اعدل الامة ولا یعتبرون الاجماع الا بآرائهم ومن الاصل الاول ینشأ الاحکام والکثیرة مع ان طرق الاحادیث کثیرة وبالاعراض منها یلزم اهمال کثیر من العقاید والاعمال قوله فاستقر الرای آه وهذا عجیب جدا فان مناط النجاة انما هو الصدق والواقعیة لا المخالفة الکثیرة او القلیلة فان فرضنا عشرین مسئلة حقة فالمخالفة فی واحدة تضر کما تضر المخالفة فی النصف والثلثین فان الطریق المستقیم واحد وکذا ما فی بعض الحواشی من ان مسلک النجاة هو التوسط بین الافراط والتفریط ولیس الا مسلک الاشعری والتفصیل

لطلب من هناك لما ان التوسط لا يوجب تحقيقه والصدق قوله كون الصفات لا هي آه المراد
بنفي الغيرية عدم الانفصال عن الذات بمعنى قيام الصفة بالذات فيرجع الى قول المغيبة قوله
وهو اتفاق جميع آه اراد بهم العلماء المجتهدين لانه لا اعتداد لغيرهم في الاجماع المصطلح وقد يقيد
الحكم بالشرعي وقد يترك بدون التقييد قوله لذلك آه اي ولكون الاجماع لا بالمعنى المصطلح نسبة
الى طائفة والاجماع المصطلح غني عن الانتساب اذ لا يصح انتسابه الى طائفة مخصوصة على ما يفهم
من ظاهره قوله اصطلحوا الخ قال الشيخ في النمط الخامس من الاشارات ثم انت تعلم ان حال الشئ
الذي يكون للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله عن غيره قبلية بالذات وكل موجود عن
غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود من غيره فاذن كان
له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي وترد عليه ان المعلول كما يكون وجوده
عن الغير كذلك عدمه عن الغير لتساوي طرفيه فلا نم انه يستحق العدم لو انفرد وايضا يلزم
اجتماع العدم مع الوجود ضرورة اجتماع العلة مع المعلول وهذا اجتماع النقيضين وايضا يلزم
انتفاء العلة البسيطة وايضا لقائل ان يقول سلمنا ان المعلول استحقاق العدم او يكون في
نفسه الليسية والتاييس عن الغير لكن لا نم القبلية بالذات فانها هي السببية ولا نم سببيتها بالذات
في مرتبتها لما لها عن غيرها والقول بان سلب ما بالذات يوجب سلب الذات وسلبها يتعدم ما بالغير
لا يوجب اللزوم ما بالذات لما بالغير ولا يفيد العلية فلدفع هذه الايرادات جماعة زعموا ان الحدوث
الذاتي هو التاخر ولما كان هذا الزعم غير مناف للخصم قالوا ان الحدوث الذاتي هو المسبوقية باستحقاق
الوجود ولا شبهة ان المعلول مسبوق بلا استحقاقية الوجود في نفسه ولا يخفى ان الاشكال
باق بحاله وزعم بعضهم ان العدم لما لم يحتج الى ايجاد وجود بل يكفيه عدم علة الوجود فمن هذا
الوجه صار العدم اولى للمعلول الخ هو بمعنى تقدم العدم على الوجود ولا يخفى عليك سخافته وتحقيق الحق فيه ان الوجود
لكونه من العوارض الثبوتية يتاخر عن مرتبة المعروض فهناك سلبه لا بمعنى ان يكون ثبوت السلب
والعدم حاصلا في تلك المرتبة على طريق العدول لانه ايضا من العوارض بل معناه ان الوجود اذا
ارتفع في المرتبة فهذا بعينه سلب الوجود فيها وهو العدم فان انتفاء احد النقيضين في مرتبة يوجب تحقق
الآخر بمعنى سلبه وما قيل ان ارتفاع النقيضين في المرتبة جائز فهو بمعنى آخر فانتفاء الوجود في المرتبة

الذی ہو نفی المقید یوجب تحقق العدم فی المرتبۃ بذلک المعنی ولا یقال ان سلب حد النقیضین
فی المرتبۃ لا یوجب الا نفی المقید ولہذا لا یثبت ثبوت العدم فی المرتبۃ لانا نقول سلب الوجود
المقید بکونہ فی المرتبۃ ہو المعنی بتحقق العدم فیہا لا تحققہ علی سبیل العدول لان المرتبۃ اذا خلت
عن الوجود تحقق سلبہ بصدق السالبۃ وہو المراد بالعدم فی المرتبۃ فہذا النحو من العدم سابق
علی الوجود ولیس ہذا النحو من العدم عن الغیول للممکن لذاتہ ولہذا لا یتفاوت حالہ حالتی
وجودہ وعدمہ ولا ینافیہما لانہما بالغیر وہذا نظرا الی الذات فہذا النحو من تقدم العدم علی الوجود
ہو المعنی بالحدوث الذاتی لکن یرد علیہ انہ ان ارید بہذا النحو من التقدم التقدم بالذات الذی
یدور علی المنتہی وہو تقدم العلۃ سواء کانت تامۃ او ناقصۃ فلا ینتج المطلوب فان اثبات
العلیۃ بعد فی خفاء وان ارید نحو آخر تخیل الحصر فی نفس المشہور او لیس عند بعض المتاخرین
فیجاب باختیار الشق الاخیر ولا منافاۃ فی نقض الحصر وذلک ان تقول کلما وجد شیئان لا یمکن
نظرا الی نفس وجودیہما ان ینفک احدہما عن الآخر فقد یکون بینہما اللزوم وقد یکون العلیۃ و
لا یحکم بعلیۃ احدہما للآخر الا اذا وجد العلاقۃ علی نحو ما مر مع تبعیۃ الثانی للاول کما یقال ان الطلوع
علۃ للضوء وہہنا کل الوجود مع ذلک العدم دون العکس ولذا لا یکون الوجود الا بحیث یتصور ذلک
العدم وقد یتصور ذلک العدم دون الوجود فانا نحکم ان التعجب علۃ للضحک دون العکس وما ذلک الا بمعنی عدم الانفکاک
والتبعیۃ من احد الطرفین عند العقل ولا یجتری علی الحکم بالتبعیۃ عن المتبوع کما یظہر لمن لہ ادنی
تدبر ولیس ہذا الحکم اصطلاحا محضا بل من الاحکام العقلیۃ الصحیحۃ التی لا یاباہا من دون اہل التامل
والتدبر ولو آبرز امثال ہذہ الاحتمالات لانسد باب اثبات العلیۃ والتفرقۃ بین اللازم وبین العلۃ
وبین الملزوم وبین المعلول فلیس کما یقال ان ہذا علۃ لذلک یقول الخصم لم لا یجوز العکس او ثبوت
صرف اللزوم فالطریق الذی عہد لاثبات العلیۃ حاصل فالمنع ہہنا فی غیر موضع قولہ بعدیۃ زمانیۃ
الخ المراد من البعدیۃ بعدیۃ لا یجتمع المتقدم بہا المتاخر نظرا الیہا فیشمل اجزاء الزمان والمعلول کان
فی الثانی نحو آخر ایضا من السبق بعدم التنافی قولہ کما ہو المتبادر آہ اراد بالتبادر مجرد سبق الذہن

[illegible]

وانسباقه فلا ینافی المعنی الموضوع له قوله مجرد اصطلاح الخ لم یعهد فی عبارات اهل الملة والمحاورات فلا یتبادر الیه الذهن قوله والمخالف فی هذا الحکم آه قال المعلم الثانی فی الجمع بین الرایین ان ارسطو وافلاطون متساویا القدمین فی القول بالحدوث وشنع علی من زعم الخلاف بینهما وهذا الکلام یدل قطعا علی انهما قائلان بالحدوث الزمانی والا فلا معنی للتشنیع علی من زعم الخلاف لان زعم الخلاف لا یتصور فی الحدوث الذاتی وبدون هذه الارادة لا فائدة فی اثبات الاتفاق معنی ثم قد تواتر نقل القدم عن ارسطو ومن تبعه وما نقل المعلم الثانی فی رایه وقد نقل بعض الحکماء علی ما سیجی من الشارح عن افلاطون القول بحدوث العالم ونقل کثیر من الماهرین کصاحب الملل والنحل من الاساطین السبعة القول بالحدوث الزمانی وهو الشایع بین المتاخرین والقول بنسبة قدم النفوس الیهم وان شاع لکن المتقدمین لم ینقلوا عنهم وحدیث قدم البعد المجرد ایضا شایع علی ما فی الکتب الکلامیة لکن ظ کلام الرئیس یابی عن هذا الانتساب اعترف بظاهره قدوة المحققین من المتاخرین علی ما تستمع عن قریب فانظر الی هذه الاضطرابات التی وقعت فی النقل لعل الله یحدث بعد ذلک امرا قوله انظر من کلامهم آه لان القدم الشخصی اثباته عسیر فلو لم یکن بانواعها قدیمة فبقاء المرکبات اما بلا صور مطلقا فذلک بط او مع صور جمیع العناصر وهو المطلوب او یکون لبقاء البعض دون البعض وهذا المرکب من التقدیم او مع صورة اخری غیر الصورة الاربعة فهذا انتفاء الانحصار فی الاربعة وتفصیله یطلب من مبحثه قوله قال المص آه قال غیاث الحکماء والدین یجوز ان یراد افلاطون القبط یعنی فرعون بدلیل التنکیر ولا یخفی ان امره غیر معروف بالفلسفة والنکارة قد یکون للتعظیم او للضعف قوله وقدم البعد المجرد آه قال الشیخ فی الفصل الثانی من المقالة السابعة من الهیاة الشفاء واما التعلیمیات فانها عنده ای افلاطون معان بین الصور وبین المادیات فانها وان فارقت فی الحد فلیس یجوز عنده ان یکون بعد قائم لا فی مادة واعترض علیه الش

بوجہین الاول ان الابعاد کلہا مجردة عنده لعدم قوله بالمادة وجوابه ان المادة بالمعنے
الاعم متفق علیہ بین الکل والنزاع فی المادة انما ہو بمعنے الہیولی الاولی والبعد المجرد الذی
نسب الیہ فہو لیس بمادی لعدم قبوله العوارض المادیة من الفصل والوصل والحرارة والبرودة
وغیر ذلک وکونه مکانا للجسم وتبدل احواله بخروج الجسم ودخوله فیہ احوال راجعة الی الجسم لا الیہ
الا بالعرض والثانی ان ما ینسب الیہ ینافی ما اشتہر فی الکتب الکلامیة من نسبة القول بالبعد
المجرد الیہ فقال قدوة المحققین من المتاخرین ان الخطاء من المترجمین وما نقل الشیخ وہو المتلقی
بالقبول اذ ہو اعلی من ان یعارضه غیره فی النقل ولا بد ہہنا من نقل عبارة زبدة المحققین مقدام
المتاخرین الاستاذ العلامة ادام اللہ تعالی علوه ومجده بعینہا لتجد المقصود ولا تتجاوز عنہا فنقول
قال یمکن ان یقال ان الشیخ اورد ہذا الکلام فی تفصیل المذاہب فی المثال فقال ظن قوم
ان القسمة تقتضے وجود شیئین فی کل شیٔ کانسانین فی معنے الانسانیة انسان فاسد محسوس
وانسان معقول مفارق ابدی لا یتغیر وجعلوا الکل واحد منہما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا
مثالیا وکان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط یفرطان فی ہذا الرای یقولان للانسانیة
معنے واحد موجود یشترک فیہ الاشخاص ویبقی مع بطلانہا وقوم آخرون لم یروا لہذه الصور
مفارقة بل لمبادیہا واما افلاطون فاکثر میله الی ان الصور ہی المفارقة واما التعلیمیات
فانہا عنده معان بین الصور وبین المادیات الخ ہذا کلامه بعد التلخیص فمقصوده اما ان افلاطون
مائل الی الصور المفارقة واراد بالصور صور الجواہر وبالتعلیمیات ما ہو من شعب موضوع
الہندسة والہیاة فیکون مراده بالبعد فی قوله فلا یکون بعد الخ الابعاد التعلیمیة فلا منافاة
واما ان مزعوم الشیخ ان افلاطون قائل بالماہیة المجردة علی ما یفصح عنه کلامه وصرح
به بعض المماہرین فالقدماء کانوا یقولون بعالم المثال وعالم المثال ابعاد قائمة لا فی مادة
فنفی ہذا القیام وعلی ہذا ایضا لا منافاة فتامل قوله ولذلک لم یعده اعلم ان الحکمة علم باحوال
الموجودات علی حسب الطاقة البشریة فلا بد من الجزم باحد الطرفین والتردد لیس بعلم ولا یضر
عدم العلم ببعض احوال کاینات الجو مثلا لعدم اعتداد بہا وایضا لیس فی الطاقة فحص
امثال ہذه فلا یرد ان التوقف لما اوجب بعدم العد فصریح المخالفة اولی فلم یکن افلاطون

من الحكماء ولا يحتاج الى الا عذار الباردة قوله واستدل الفلاسفة آه والتفصيل الذي هو الرشد يطلب من المطولات والمقصود ههنا قدم ممكن ما وتقرير الدليل ان الممكن موجود ولا بد له من علة كافلة لوجوده فهي اما قديمة ازلية فالممكن كذلك لامتناع التخلف واما لم يكن في الازل فاما لا تحقق لها في اللايزال كما لا تحقق لها في الازل فوجد الممكن بدون العلة او لها تحقق في اللايزال فينقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والمطلوب وقد يقال في الشق الاول من الترديد الثاني ايضًا يلزم التخلف لان ذات الواجب ح علة ناقصة وبها وجد المعلول بدون تمام الكافلة على ما هو مآل هذا الشق فصارت هي في حكم التامة لانها التي بها المعلول فيلزم التخلف لا يخفى ما فيه قوله وانت خبير آه مناقضة على الدليل او منع لتمام التقريب وحاصله ان اردتم بلزوم التسلسل في المجتمعات فالملازمة ممنوعة وان اردتم المطلق او المتعاقبات فبطلان اللازم ممنوع فلم لا يجوز ان يكون الحوادث بعضها علل البعض على طريق الاعداد والتعاقب والتوجيه الثاني ظ وانما لم يعده من وجوه الاجوبة لكون الثالث راجعًا اليه بالآخرة ففي ايراده علحدة اشارة الى انه يغاير الثالث ايضًا نحو من التغاير ولا احد ان يقول هذا الدليل لا يدل الا على مطلق القدم اعم من الشخصي والنوعي والذي يدل على الشخصي وهو ان الواجب علة كافلة لشئ من الممكنات اولا على الاول فذلك الشئ اما كلي فيلزم وجود افراده الغير المتناهية او الترجيح بلا مرجح او جزئي فذلك قديم لقدم علة هذا الجزئي وعلى الثاني فالواجب ما اوجب واحدًا من الممكنات كما فرضنا فوجد الممكن بلا وجوب لان الممكن لا يوجب شيئًا ما لم يجب وجميع الممكنات وبعضها اي بعض كان متساوي الاقدام في عدم الوجوب في نفسه والوجوب بالغير لا يكون الا مع فرض وجود الغير وهو ايضًا مثله متناهيًا او غير متناه فاذا فرض عدم سائر الممكنات بتمامها لم يلزم محال وانما المحال لو فرض وجود بعض الممكنات وعدم البعض مع القول بعلاقة العلية

[illegible]

[illegible]

بینہما ولما جاز ہذا النحو من العدم استحال الوجود لان الممکن مالم یمتنع جمیع انحاء العدم علیہ
لم یجب فلم یوجد فوجود الواجب لکونہ علۃ غیر موجبۃ للممکنات وعدم الممکن راسًا جائز فیلزم سلب
العالم راسًا **قولہ** ودعوی ان المعدات آہ اشارۃ الی اثبات المقدمۃ الممنوعۃ حاصلہ ان
التعاقب لایتم الا بتقدم متحرک شخصی بیانہ ان المتعاقبات یجب تقدم بعضہا علی البعض وکل
صفۃ لابد لہا من موصوف بالذات بمعنی عدم الواسطۃ فی العروض قطعًا للتسلسل فلابد من موصوف
متصف بالتقدم والتاخر بالذات سواء کان ذلک الموصوف من الامور المتعاقب او
غیرہا ولا یقصد ہہنا اثبات المغایرۃ لانا لانعنی بالزمان الا الامر الموصوف بہما بالذات
سواء کان حرکۃ او امورًا متعاقبۃ او غیر ذلک فہذا الامر اما موجود فی الخارج فہو المطلوب اما
اعتباری وعلی تقدیر اعتباریۃ لیس کانیاب الاغوال والا کیف یصیر واسطۃ فی اتصاف
الاشیاء بالتقدم والتاخر فی نفس الامر بل ہو من الواقعیات النفس الامریۃ فلابد لہ من منشاء
انتزاع والثابت نفسہ بما ہو ثابت لایکفی لانتزاع عدیم القار لان اجتماع منشاء الانتزاع یصحح
اجتماع الانتزاعیات واجزاء ہذا الامر یستحیل اجتماعہا نظرا الی ذاتہا والا لم یکن بالذات موصوفا
بالصفتین فمنشأ انتزاعہ امر غیر قار فی الخارج وعدم قرارہ لیس بواسطۃ ذلک لتاخیر الانتزاعی
فہو غیر قار اما بنفسہ ولغیرہ فذلک غیر قار بنفسہ قطعًا للتسلسل فثبت امر غیر قار بالذات فذلک کم متصل
اما الاولی فلاتصافہ بنفسہ بالسبق واللحوق ومالیس فیہ الاجزاء بالفعل والتقدیر الذی یوجب
الاجزاء بالقوۃ حینئذ لایتصف بنفسہ بہما والثانی فلانا فرضنا سعۃ حرکۃ وہی منقسمۃ لا الی نہایۃ مع
تقدم الاقسام بعضہا علی بعض منطبقۃ علی مسافۃ فہی متصلۃ غیر قار فہی الزمان فثبت المطلوب
او غیرہا ولانطباقہ علیہا ینقسم مثلہا فہو ایضًا متصل فثبت کم متصل غیر قار بالذات وہو الزمان
ولما کان کما لابد لہ من محل یصیر ہذا الامر مقدارًا لہ وذلک ایضًا غیر قار لامتناع قرار الشئ و
عدم قرار مقدارہ لانہ یوجب تحقق الشئ بدون مقدارہ فذلک الامر ہو الحرکۃ ولابد لہا من جسم
فثبت وجود الزمان والحرکۃ والجسم بالشخص فما قال الشارح من غیر برہان علیہ اذن ہو فی خفاء
ثم انما بینا وجودہ الخارجی تبرعًا والا فاثبات الکمیۃ الاتصالیۃ الغیر القارۃ مع وجودہ
النفس الامری یکفی لاتمام المقصد کما لایخفی بالتامل **قولہ** وکذا دعوی آہ قد یقال بمنع انحصار

المعدات فی الاستعدادات المتعاقبة بتوارد الصور فیجاب بان المعدات المتسلسلة یکون
کل واحد منها حادثا فلا بد لکل حادث من مادة ولا یخفی علیک انها اول المسألة قال الشارح
فی رسالة انموذج العلوم بان دلائل اثبات الهیولی مقدوحة بوجوه فلا یتم هذه المسألة
وانت خبیر بما فیه لان المادة الماخوذة فی المسألة بمعنی اعم وبیان الدعوی ان الحادث قبل حدوثه
ممکن او واجب او ممتنع وامتناع الاخیرین بدلیل الانقلاب یوجب الاول فذلک الامکان
امر وجودی فلا بد له من محل والحادث معدوم ولا معنی لقیام امکان الشیٔ بالمباینات
فلا بد من امر یتعلق بالحادث کمال التعلق وهو اما حال او محال والانعدام احوال الحوادث
لانعدامها یبطل هذا الشق فثبت محل قبل وجود الحادث یقوم به امکانه والجواب انه ان اراد
بالامکان الاستعدادات فلا نم ثبوته قبل الحادث ولا یلزم الانقلاب فقیل لبیانه ان ارتباط
الحوادث بالقدیم لا یحصل الا بسبب حالات مقربة الی قبول الفیض وهی الاستعدادات
وقد یقال اذا حدث شیٔ فلا بد من التغیر لاجله ولیس ذلک من الفاعل لبقائه بذاته وصفاته
فهی فی جانب المعلول والحادث معدوم صرف لا یحتمل التغیر فلا بد من حامل له واعترض الشارح
علیه بان التغیر فی جانب الفاعل لا یتبدل ذاته وصفاته بل لانضمامات امور حوادث
الیه کالاوضاع والمحاذات یکون معها علة تامة للحوادث من غیر اشتراط المادة المستعدة
ثم انه بعد تسلیم اشتراط المادة لا یثبت مادة واحدة بالشخص من الازل الی الآن بل
لا بد قبل کل حادث من مادة حاملة لامکانه فکما ان الحوادث متعاقبة لا الی نهایة کذلک
یجوز ان یکون المواد متعاقبة لا الی نهایة فیکون کل مادة قبل حادث حاملة لامکانه و
قبل هذا الحادث وهذه المادة کانت مادة اخری حاملة لامکان هذه المادة ولا یقال ان
الجسم لا یتصور ان یکون مادة للجسم لان هذا دعوی من غیر برهان وکذلک یجوز ان یکون
مادة الجسم امرا روحانیا کما ان الامر الروحانی یکون له مادة جسمیة فان قلت عند وجود مادة مادة
الحادث الحادث ممکن لامر ولا مادة له بموجود هناک حتی یقوم به امکانه ومادة المادة لا یکفی لقیام امکانه

م قوله ... هذا الاشکال بناء ... ان المادة حینئذ لیس ... الا الفصل ... الاول ... التغیر ... بعض الاجسام ... الاجسام ... الصغار ...

لا ثابتًا ان امکان الحادث لا یقوم بامر منفصل عنه ومادة المادة فی حکم الانفصال لعدم
کونه محلاً او حالاً للحادث قلت عند وجود مادة المادة الاستعداد البعید للحادث حاصل دون
الاستعداد القریب ولما کانت مادة المادة ینسب الیه بالعرض فلها خصوصیة مع الحادث وان
لم یکن مثل خصوصیة الحادث مع مادته بلا واسطة فلاجل تلک الخصوصیة لم لا یجوز ان یکون
حاملة للاستعداد وهذا علی تقدیر ارادة الامکان الاستعدادی وان ارید الذاتی فلا نم وجوبه
بمعنی الموجود وکونه بمعنی واقعیًا ثابتًا لا ینفع مقصودکم لجواز کونه امرًا اعتباریًا ثابتًا فی نفس الامر
للشیء ولا یجب ان یکون ذلک الشیء من الخارجیات والحق کذلک فان الامکان کالوجوب
والامتناع من الاعتبارات العقلیة حال للماهیة بالنسبة الی نفسها مقیسًا الی وجودها بالفعل
والقضیة المنعقدة به لا یجب ان یکون قضیة خارجیة بل حقیقیة ذهنیة فلا یجب ان یکون
موصوفها امرًا خارجیًا علی ان الامکان الذاتی لا یصح عند العقل قیامه بالغیر وان کان الاستعدادی
یجوز قیامه بمادته قوله باختیار الشق الاول آه حاصله ان جمیع ما لا بد منه لوجود الممکن حاصل
فی الازل لکن الممکن لعدم سعة الازلیة وعدم قبوله الوجود الازلی لم یوجد فی الازل فمن
کان فرض وجوده فی الازل من الممتنعات والممتنع ما دام هو ممتنع لا یؤثر فیه العلة فالشیء
الممکن وان کان وجوده ممکنًا فی الجملة لکن لا یجب امکانه فی کل وقت فالممکن فی الجملة کان
محالاً فی الازل وجوده وهذا الکلام بناءً علی ان امکان الازلیة وازلیة الامکان لیسا
بمتلازمین فالشیء یکون فی الازل امکان وجوده فی الجملة کالجزء من الحرکة والزمان والحدوث
والافتراق ونحو ذلک فان هذه الاشیاء امکانها فی الازل والا لزم الانقلاب ولا یتصور
ازلیتها فهناک ازلیة الامکان دون امکان الازلیة قال شارح المواقف ان امکان الشیء
اذا کان مستمرًا فی الازل لم یکن هو فی حد ذاته مانعًا عن قبول الوجود فی شیء من اجزاء الازل
فیکون عدم منعه من الوجود مستمرًا فی جمیع اجزاء الازل فاذا نظر الی ذاته من حیث هی
لم یمنع من اتصافه بالوجود فی شیء من اجزاء الازل بل جاز اتصافه به فی کل جزء منها لا بدلا

عه وتلخیصه ان العقل [illegible] والمواد [illegible] شیئا آخر [illegible] والا ان یکون المعدومات بعد [illegible] لیس الا وجود [illegible] بمحل فیه نفس الحادث والا یتصور ذلک الا بعدم محلها مادة واحدة یکون بجمیع الحوادث علی التعاقب ونسبة قیام الامکان الی مادة المادة بعیدة عن الاتصاف فانها نسبة [illegible] بعضها واجتماعها من الکلام [illegible] [illegible] منه

فقط بل وسعًا ایضًا وجاز اتصافہ بہ فی کل جزء من اجزاء الازل ہو امکان اتصافہ بالوجود
المستمر فی جمیع اجزاء الازل بالنظر الی ذاتہ فازلیۃ الامکان مستلزم لامکان الازلیۃ واستلزام
امکان الازلیۃ لازلیۃ الامکان امر واضح فثبت التلازم وردہ شارح التجرید بما فصلہ الشارح
فی المنوفج العلوم بانہ ان اراد بالاتصاف بالوجود فی شیء منہا ان ذاتہ لا یمنع فی شیء
من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود فی الجملۃ بان یکون معناہ انہ لا یمنع فی شیء
من اجزاء الازل علی ان یکون قولہ فی شیء متعلقًا بعدم المنع فہو بعینہ ازلیۃ الامکان
ولا یلزم منہ عدم منعہ للوجود الازلی وہو امکان الازلیۃ وان اراد ان ذاتہ لا یمنع من الوجود
فی شیء من اجزاء الازل بان یکون قولہ فی شیء متعلقًا بالوجود فہو بعینہ امکان الازلیۃ والنزاع
انما وقع فیہ فہو مصادرۃ علی المطلوب وقال الشارح کیف صدر ہذا الکلام منہ مع تصریحہ بان
ماہیۃ الزمان لذاتہا تقتضی عدم اجتماع اجزائہا وبناءً علی ہذا یلزم امکان وجود کل من تلک الاجزاء
فی الازل فحاصل الجواب اذن ان المعلول لکونہ مستحیل الوجود فی الازل وعدم سعۃ ذلک النحو
من التحقق لا یحصل فی الازل فعدم وجودہ لنقص جوہرہ عن قبول الازلیۃ والتخلف عن
العلۃ التامۃ انما یستحیل بعد سعۃ المعلول تحققہ فلو فرضنا وجود جسم حاوٍ ومحوی قطرہ اقصر
من قطر الحاوی فلا یحسن السوال بانہ لم افاض مفیضہ قصیر القطر ولم یفض طویل القطر من
الحاوی وہذا السوال نسب سائلہ الی مایکرہ فعدم وجودہ طویلۃ لعدم سعۃ وجودہ ہناک لا لنقصان
فی افاضۃ المفیض فکذلک ہہنا الازلیۃ ینافیہا بمعنی المعلولیۃ ویابی عنہا عند المجیب ای
وجود معلول کان ولو جود العلۃ علی الاستمرار وعدم المعلول فی وقت ووجودہ فی وقت لم یلزم حدیث
الترجیح بلا مرجح لان فی الوقتین فارقًا وہو امکان حصولہ فی احدہما دون الآخر فالعلۃ القدیمۃ
انما یوجب قدم المعلول اذا کان امکان ازلیتہ متحققًا فلا یکفی نفس امکانہ فلا یرد ما فی بعض
الحواشی من انہ ان منع کون امکان وجودہ الازلی فی الازل فلا مجال لمنع کون امکان
وجودہ اللایزالی فی الازل علی ما بینوا ان امکان الحادث فی الازل والا یلزم الانقلاب
وللمستدل ان یقول الکلام فی علۃ وجود الحادث فاذا تحقق جمیع ما لا بد منہ لہذا الوجود فی الازل
وامکانہ ایضًا متحقق فیہ فیجب ان یتحقق فیہ فیلزم قدم الحادث والا لزم التخلف انتہی و

ومعنی امکان الوجود اللایزالی ان یصدق جوازہ فی الجملۃ نظرا الی نفس الماہیۃ لا جواز وقوع
الوجود الخاص فی جمیع اجزاء الازل وقیل لدفع ہذا الایراد ان الکلام ما کان فی الوجود
اللایزالی بل فی الوجود المطلق للممکن قد یرد علیہ ان امکان الوجود الخاص یوجب امکان الوجود
المطلق واذا ثبت امکان نفس الوجود فبعد تمام علتہ یلزم وجود المعلول لامکان المعلول مع وجود
العلۃ التامۃ قولہ وانت تعلم آہ اعلم ان قولہم الممکن فوجد لانہ احتاج لانہ الممکن یقتضی بان
الامکان علۃ الوجود وح لا یعقل بساطۃ العلۃ وما قیل انہ من متممات المعلولیۃ فان الشیٔ ما لم یکن
ممکنا لم یکن معلولا فلا شک ان فیہ اعترافا بانہ من العلل لکن صدق جانب المعلول ولا ضیر فی عد
بعض العلل فی جانب المعلول کالمقومات فی الماہیۃ المؤتلفۃ وقال الشارح ان المراد بالعلۃ
ما یحتاج الیہ الشیٔ الممکن فی وجودہ فالحاجۃ والامکان موضوعان اوّلاً مفروغان عنہا فینتقل
الذہن من ہذہ العبارۃ الی غیر ہذہ الاشیاء فکانہ قیل العلۃ ما یحتاج الیہ المعلول سوی ہذہ الاشیاء
المعدودۃ وح یتصور بساطۃ العلۃ ولکن لا یخفی ما فیہ لانہ تخصیص عن ضابطۃ العلۃ فان العلۃ
ما یتوقف علیہ الشیٔ اعم من ان یکون ہذہ الاشیاء او غیرہا والتخصیص اما اصطلاح علی ان
العلۃ عندنا ہذہ لا تلک فلا مشاحۃ ولا ینفع لکم ہہنا واما تخصیص للاحکام الکلیۃ ہو کما تری و
قال بعض المتاخرین من المحققین ان الامکان من الامور الاعتباریۃ العقلیۃ التی لا توجد
فی نفس الامر لانہ لیس الا کون الشیٔ بحسب مرتبۃ ذاتہ بحیث لا یقتضی شیأ من الوجود والعدم فذات
الممکن مطابق لسلب الضرورۃ والصادر عن العلۃ نفس المعلول ثم الامکان منتزع کالمباینۃ فان المباینۃ
ما لم یوجد بین العلۃ ومعلولہا لم یوجد المعلول مع انا نعلم ان العلۃ اوجد نفس المعلول والمباینۃ
من اللوازم وہذا الکلام ان اخرج مخرج الاستدلال لا یتم لان المعنی باعتباریۃ الامکان
لیس کونہ من الامور الاختراعیۃ المحضۃ بل معناہا ان لیس لہ ہویۃ فی الخارج ومفہومہ
انتزاعی ومنشأ انتزاعہ ومصداقہ نفس ذات الممکن علی ما نبہ ہو ایضا فغایتہ ما فی الباب
اتحادہ مع الممکن والاتحاد لا یمنع العلیۃ فان علم المعلول مع الاول

[illegible]

عینه مع انه علة فی ایجاد المعلول الثانی وان اخرج مخرج المنع علی قولهم الامکان من الشرائط فلا یتوجه لانه لیس له دخل علی شیٔ من مقدمات دلیل من استدل علیه ولا یبعد ان یقال ان الامکان لما کان اعتباریا ومصداقه نفس الممکن فلا یتصور علیته للممکن الذی هذا الامکان امکان له لان المفهوم لا یتصور فیه العلیة لکونه انتزاعیا متاخرا ومصداقه نفس الممکن المعلول فعلیته اما نفس الممکن بلا اعتبار حیثیة فی اللحاظ او الملحوظ فلا معنی للعلیة لانه لا تغایر فی هذا اللحاظ بینهما وان کان نفس الممکن بما انه یتحد مع الامکان علة ونفسه بقطع النظر عن هذه الحیثیة معلول فالمتقدم معلول والمتاخر علة و بطلانه اظهر فلا توجیه لدفع الجواب ح لان الامکان لما لم یکن علة فالعلة التامة من الازل متحققة والمعلول لاستحالة ازلیته لم یوجد والامکان لیس من دواخل العلة حتی ینتفی بانتفائه العلة التامة فهو من لوازم المعلول علی ما مر وقولهم الممکن فوجد لعله علی نحو ما ذکرنا سابقا فی تقدم العدم علی الوجود وانه لا یجب ان یکون هذا النحو من التقدم من جملة المقدمات المشهورة والاعتراض بان المجیب ما منع الا امکان ازلیة الممکن لا امکانه فلا یتوجه الدفع علی الجواب باثبات علیة الامکان وثبوته فی الازل فعنه متخلص بان منع الازلیة یرجع الی منع صحة الوجود الازلی فکانه منع امکان الازلیة وبنفی هذا النحو من الامکان ینتفی امکان الوجود الازلی بل عینه فلم یکن الوجود الازلی ممکنا ولا المطلق بما هو المطلق ممکنا حینئذ لان امتناع البعض یوجب امتناع المطلق بما هو مطلق فاثبت واندفع منع المجیب ان امکان الازلیة وامکان المطلق بما هو مطلق من ضروریات وجود الممکن فی الازل عن علله فلا بد منه فاذا امتنع هذا الامکان فکانه ما اعترف بوجود العلة التامة فی الازل للوجود المطلق او الازلی واعتراف امکان الوجود فی الجملة لا ینفع الا الوجود فی الجملة لا علی وجه الازلیة

[illegible]

فحاصل الجواب سلمنا وجود العلة التامة فی الازل للوجود المطلق لکن المعلول لاستحالة الازلیة علیه یابی عن الازلیة فاتخلف لعدم جواز المعلول لا النقص فی العلة وحاصل الدفع ان جواز المعلول علی وجه یصح ما یلیه لاازلیة من ضروریات الوجود الازلی والوجود المطلق بما هو المطلق فبانتفائه ینتفی العلة التامة بهذین النحوین وعرفت انها العلة التامة للوجود اللاازلی جواب آخر کما سیجئ وحاصل ما قلنا سابقا ان الامکان لیس من العلل بل من اللوازم فبانتفائه لا ینتفی العلة التامة لکن القول بمنع امکان الازلیة لما کان بظاهره فاسدا لان العقول والافلاک وسائر الاجسام وغیرها لا یتقبض العقل نظرا الیها عن تجویز الازلیة فلدفع هذا الوهم ننقل من کلام الحبر المدقق والنحریر المحقق شیأ لیرتفع عن بالک بعض ما ارتکز بقلبک فلنشتغل اولاً بتمهید مقدمات مهدها الاولی ان وجود الواجب تعالی عینه والثانیة ان ماهیته لا یحصل فی ذهن من الاذهان السوافل والعوالی والثالثة ان التقدم منه زمانی وهو ظاهر ومنه دهری والدهری عبارة عن التقدم الانفکاکی فی حاق الواقع مع قطع النظر عن الامتداد واللاامتداد والدهر عبارة عن الواقع فالقسمان مشترکان فی ان مناط التقدم فیهما الانفکاک لکن فی الاول مع النظر الی وقوع التقدم والتاخر فی افق التغیر والتجدد وفی الثانی بقطع النظر عن هذا النظر وهذا النحو من التقدم قسم آخر سوی الخمس المشهور عند المتکلمین ومنه تقدم بالطبع والعلیة وهذان التقدمان لیسا الا بحسب العقل لان تقدم الشئ علی الشئ لا یتصور الا بان یکون المتقدم بحیث یمکن ان یوجد لا یوجد معه المتاخر ولا یوجد المتاخر الا وان یوجد المتقدم قبله وهذا النحو فی العلة والمعلول لا یعقل الا بحسب العقل دون الخارج فنقول ان الواجب مبدأ الممکنات باسرها فلا بد له من تقدم ولکون الاخیرین عقلیا لا یتصوران لان ماهیته تعالی انیة محضة بحکم المقدمة الاولی فلا یحصل فی العقل بحکم الثانیة حتی یتصور قبلیته علی غیره ولکونه تعالی متعالیا عن التغیر لا یتصور الاول ایضا فثبت الثانی فالعلة التامة ح ازلیة قدیمة والمعلول لوجوب تاخره لا یصح علیه الازلیة وهذا معنی عدم سعة المعلول الازلیة ولا یخفی علیک ان هذا الدلیل بعد تمامه لا ینتج

لان القدم المتخلف بوجه الحدوث التقدم بوجه تعالی مع المعلول وقوله اتفاقا اشارة الی بیان هذا المستدل والا یخفی ضعفه کما فی ۲ فی ۱۱۲ منه رحمه

[illegible]

الا التقدم الانفکاکی مع کل حادث وذلک لایستلزم حدوث العالم الا بالشخص دون النوع فان قلت سلسلة الممکنات ان توقفت فثبت الحدوث الزمانی بالشخص والنوع وان ذہبت لا الی نہایة یلزم ازلیة الزمان قلنا لم یلزم ازلیة الزمان کما ظہر لک آنفاً فتامل فیہ ثم یمکن ان یقال کل حادث اذا اخذ علی سبیل الانتشار فہو معلول عن الواجب تعالی البتة والمعلولیة توجب التاخر الانفکاکی علی ما فصل والتاخر الانفکاکی للانتشار ہو الحدوث النوعی لان تحقق الواجب و سلب الانتشار ہناک یوجب السلب الکلی ودفعہ ان تاخر الانتشار عبارة عن تاخرات کثیرة فی ضمن الآحاد وتلک مسلمة لا تاخر واحد للکل حتی یلزم ما الزم ثم ان ہہنا کلاما وہو ان اشتراک التقدم بین الخمس لیس بمعنی واحد وان کان المشہور ہذا بیان ذلک ان الانفکاک بین المتقدم والمتاخر فی الزمانی والدہری وان صح ولکن لا یصح فی العلّی والطبعی وان فرض ماہیتی الموصوفین حاصلة فی العقل فانہ کما یمکن حصول العلة منفکا عن المعلول لک یمکن حصول المعلول فی الذہن منفکا عن العلة وعدم حصول المعلول الا بعد حصول العلة ممنوع فان ذلک حال المعرف بالفتح بالنسبة الی المعرف بالکسر لا یجب ان یکون کل معلول معرفاً وان عنی بالتاخر عن رتبة العلة کما یقال فی تاخر العوارض عن مرتبة المعروضات بمعنی انہ لیس عیناً او جزءاً فذلک حاصل فی کل ماہیتین متغایرتین بل کما ان العلة لیس فی مرتبتہا المعلول بالمعنی المذکور کذلک المعلول لیس فی مرتبة العلة بذلک المعنی وکما یمکن تعقل ماہیة العلة قبل تعقل المعلول کذلک العکس فلا یجوز اشتراک معنی الانفکاک فی الجمیع فح المراد بالتقدم والتاخر فی العلّی والطبعی ہو الحاجة والافتقار فکون الشیٔ محتاجاً مفتقراً الی شیٔ وتابعاً لہ ہو المعلولیة والتاخر

[illegible]

وکون الشئی متبوعًا ومحتاجًا الیہ ہو العلیۃ والتقدم والتبعیۃ والحاجۃ من الاحکام العقلیۃ الصحیحۃ التی لا یابا ہا العقل عن الحکم بہا بین الشیئین والفرق بین التابع والمتبوع کما بینا سابقًا ان الضوء مثلاً تابع للشمس دون العکس والضحک للتعجب دون العکس فبناء علی ہذا الحکم بالعلیۃ من احد الطرفین ای الثانی دون العکس والمعلولیۃ من الاول دون العکس فاذا ظہر لک مناط التقدم والتاخر من ہذا الوجہ فہذا لا یوجب انفکاک الباری تعالی جل شانہ عن زمرۃ الممکنات فما ذکرہ غریب عن مثل ہذا الجلیل القدر فتامل قولہ الثانی آہ قد بنی الشارح الجواب الثانی علی ان المعلولات لاستنادہا الی الفاعل المختار جلت قدرتہ لاسبیل لوجودہا الا تبعیۃ الارادۃ فاذا اراد المعلول علی نحو مخصوص فلا بد من وجودہ علی ذلک النحو وان تخلف فہذا لیس تخلف مستحیل لانا لما قررنا ان العلۃ لدخول الارادۃ فیہا یوجب المراد علی حسب الارادۃ فاذا اراد وجود اللایزالی فی الازل مثلاً وجد علی ذلک فہذا لیس تخلف علی موجبہ بل علی حسب ایجاب الموجب بل التخلف ح ہو وجودہ فی الازل مع وجود العلۃ فالحاصل انا لا نسلم ان العلۃ توجب المعلول معہا بل یوجب علی حسب اقتضاء الارادۃ الداخلۃ فیہا ثم ان الوجود الماخوذ فی الاستدلال ہو الوجود الذی یعم النحوین ای الازلیۃ واللایزالیۃ ویعری عن القیدین واخذ الوجود اللایزالی علی مازعم البعض یضر المستدل فان غرضہ لیس الا اثبات قدم الوجود ولقدم العلۃ والذی یلزم ضرورۃ قدمہ لقدم علتہ لیس الا نفس الوجود ولا الحکم بقدم اللایزالی بقدم علتہ الا بدلیل وہو بعد فی حیز البطلان ولو سلم عدم الضرر بہذا النحو فالنتیجۃ لیس الا قدم الحادث وہذا من الاحتمالات الباطلۃ عند المستدل کما عند المتکلم فما ثبت مطلوبہ وبعد اللتیا والتی ماخوذیۃ الوجود بدون قید اللایزالیۃ والازلیۃ عن کلام المستدل ظاہر فحاصل الجواب ان العلۃ التامۃ للوجود الماخوذ ما کانت حاصلۃ فی الازل والوجود اللایزالی کانت فی الازل علی ما صرح من بعد فی قولہ قلنا الخ وادعی الیہ باخذ حدیث الارادۃ والا فلا فائدۃ فی قولہ بل لوجودہ فیما لایزال فی الاضراب والتعرض للارادۃ یدلان علی ان الارادۃ التامۃ الکاملۃ متعلقۃ باللایزالی فلو لم یکن العلۃ التامۃ للایزالی فی الازل فاحد الامرین لازم اما التسلسل او وجود الممکن بدون تمام علتہ فلا بد من الالتزام لوجود علتہ فلا یرد ما فی بعض الحواشی ان قول

المجیب بل لوجوده فیما لا یزال ما کان قائلا بتحقق العلة التامة حتی یصح ما قال المحشی فی قوله لا یرد
فی الشق الثانی انه خلاف المفروض ثم اندفع ایضاً ما فیه من انه اختار شقا ابطله المستدل بکلا احتمالیه
لانه اختار ان العلة لیست بازلیة للازلی والمطلق وازلیة اللایزالی واستحالة التخلف ممنوعة کما
سمعت ثم اندفع ایضاً ما فیه من انه ان اراد انها من جملة ما لا بد منه للوجود اللایزالی لزم
عدم تحقق الحادث او تحققه بلا تمام علته ثم ان اراد انها من جملة ما لا بد منه للوجود الازلی
فمسلم لکن الکلام لیس فیه لانها من جملة ما لا بد منه للوجود المعری عن القیدین اذ التحقق
فی الازل فبانتفاء ما لا بد منه لم ینتفی هذا التحقق عن الممکن فان قیل نحن نقرر الدلیل باخذ
الوجود اللایزالی بان یقال ممکن ما قدیم والا فانجمیع حادث فعلته متی هی قلنا جمیع ما لا بد منه
للوجود اللایزالی فی الازل ونمنع استحالة التخلف علی ما مر **قوله** قلنا الخ حاصله ان العلة التامة
للوجود الازلی وللمطلق المأخوذ لیست فی الازل وللایزالی فیه فلا یرد ما فی بعض الحواشی انه انجر
آخر الجواب الی اختیار الشق الاول لان الترديد كان فی الوجود الذی للحادث ای اللایزالی
ونمنع استحالة التخلف مستندا بان المحال هو التخلف عن نحو الارادة لا عن نفس العلة ثم وجه عدم الورود
ان فی الجواب الاول تسلیم علة الوجود المعری فی الازل وفی الثانی منع علته وما کان الکلام
فی اللایزالی علی ما زعم وقیل ان حاصل الجواب هو اختیار حدوث التعلق فلم یتحقق جمیع ما لا بد منه
فی الازل فلا بد من الانجرار وقیل ان الانجرار بالآخرة الی شیء آخر غیر قبیح حاصله انه اختار شقا و
اجاب بجنسه واذا ظهر فساده جر الی اختیار شق آخر اولا فی دلالة القول الاول علی ما تخیل
عن قوله ولا یرد ان التعلق الازلی آه لا یخفی ما فی القولین والحق انه لا مخلص عن حدیث
الرجوع لا بما زعم المحشی بل لان المجیب اعترف بازلیة علة اللایزالی واعرض عن علة الازلی
والمطلق الذی یصلح التخوین فی الجواب الثانی واعترف بوجود المطلق المأخوذ الذی یصلح التخوین
فی الاول وقال باستحالة الازلیة علیه لعدم امکان الازلیة فتعدل الوجود المطلق الذی یصلح التخوین
ای الازلیة واللایزالیة علی السواء ممکن او لا یصح الا اللایزالیة علی الاول فتسلیم العلة التامة
فی الازل مع تسلیم جواز الازلیة علی الوجود المعلول لا یبقی فی الا منع فلا بد من القول باستحالة
الوجود الازلی فالمطلق بما هو مطلق ایضاً مستحیل فلا امکان الا للوجود اللایزالی ولا خفاء فی ان المحال

بما هو محال لا یصلح العلیة والمعلولیة فانهما من اقسام الممکن بما هو ممکن ولما استحال علی الوجود الازلیة واستحال الوجود المطلق بما یصلح النحوین فلا یتصور المعلولیة وطلب العلة فیهما من هاتین الجهتین بل لو کان فباعتبار حیثیة اللایزالیة فالعلة التی اعترف بوجودها فی الجواب الاول لا یکون الا للوجود اللایزالی فاتحد المنعان ح وانما الفرق بافتراق السندین **قوله** وقد یقال آه قد یطلق الازل علی جمیع الازمنة الماضیة وقد یطلق علی کون الشیٔ غیر مسبوق بالعدم ای صریح قبل وجوده وبهذا المعنی یقال بازلیة تعالی دون الاول لبراءته عن التغیر الزمانی وقوله هذا بظاهره تقریر آخر للجواب الثانی کما یدل علیه العنوان کانه قیل ان الارادة الازلیة لوجود الممکنات فی اللایزال یتصور کفایته فی الزمانیات بان یخصص واحدا من زمانی بوقت واحدا بوقت آخر فکیف حال الزمان وهو ایضاً حادث فقال ان الواجب لازلیته قبل الکل ولا شیٔ معه فی الازل فلما اراد فی الازل وجود کل واحد من الحوادث مخصصاً بوقت اراد فیه وجود الوقت ای الزمان متناهیاً من جانب المضی فیوجد علی حسب ارادته وعلی هذا فیکون حاصل قوله فان قیل آه ان الارادة الازلیة کافیة ام لا علی الاول یلزم قدم الممکن وعلی الثانی فالارادة منتظر تعلقها فی ایجاد الممکن فقدم التعلق یوجب القدم للمتعلق وحدوثه یوجب التسلسل وحدیث ازلیة التعلق وان کان مذکوراً اصلاً فی التقریر الاول لکن لعدم تعرضه ههنا فی التقریر الثانی ذکره وردده فی قدمه وحدوثه ولکن نسبة الاختلافات فی التخصیصات بالاوقات والازلیة واللایزالیة الی الارادة صحیحة عند المتکلم لزیادتها عندهم علی نفس الواجب تعالی وعلی تقدیر العینیة فنسبة الواجب تعالی الی الازلیة واللایزالیة وخصوصیات الاوقات لتساویها یوجب تساوی نسبة الارادة وفی بعض الحواشی انه نقض باختیار الشق الاول وحاصله ان العلة کانت فی الازل لکن المعلول لکونه تبعاً للارادة وجد فی اللایزال وقال ان حاصل قوله فان قیل لا شبهة آه ان الوقت اما ان یکون مما لا بد منه اولا علی الاول لزم خلاف المفروض ولا یخفی بعده فانه لا یعین ولا اثر فی کلام الشارح عن السؤال بحدیث الوقت ثم قال ولا یمکن الجواب بان الارادة تعلقت بوجوده علی هذا النحو لانه یرجع الی السابق من قوله والحاصل آه فلا یکون جواباً آخر وقد عرفت انه لیس جواباً آخر علی ما یدل علیه العنوان والرجوع

مع اشتماله علی تغایر وفائدة جدیدة لیس بشنیع ثم انه مع قطع النظر عن ہذا قد حرر حاصل قوله قد یقال آه علی وجه یرجع الی قوله والحاصل ضرورة علی ما یظهر لک بالتامل فی کلامه وہو فیکون ہذا الجواب مثل ان یقال ان جمیع ما لابد منه تحقق فی الازل لکن الارادة تعلقت بالمعلول بان یتحقق بعد الف سنة مثلاً فالمعلول یقع علی نحو ارادة الفاعل المختار سواء کان مقارنا او متاخرا عنه انتهی فقوله فیکون ہذا الجواب المشار الیه بهذا اما الجواب الذی فی الشرح فقط وصح واما کلام شارح التجرید الذی نقله ہناک وکلامه انما نقل بناء علی انه مثل کلام الشارح فقد ثبت الرجوع ایضاً وقیل انه معارضة ولا یخفی ان مقدماته لعدم اتمامه ہہنا بعضها فی حیز المنع فلا تتاتی وقیل نقض باختیار الشق الثانی وقرره بما یرجع الی ما قلنا قوله فقد اجیب عنه آه یشیر الی اختیار شق الحدوث ومحصل الکلام ان للمتکلمین لدفع ہذا الاشکال جوابین احدہما ان التعلق ازلی والمتعلق حادث ولا استحالة فیه لان المراد علی حسب الارادة کما یشیر الیه قوله ان التعلق الازلی فی ذیل قوله ولا یرد والثانی ان التعلق حادث کالمتعلق ویتوجه علیه الایراد بانه یلزم التسلسل وحدوث المعلول بلا تمام علته فاجاب بان الامر العدمی لا یحتاج الی العلة وعلی تقدیر التسلسل لا نم استحالته فی الامور الاعتباریة فدفع الجواب بان اختصاص کل صفة بوقت یحتاج الی علة سواء کانت عدمیة او وجودیة وبین لزوم التسلسل بما لا مزید علیه واشار بقوله فقد قیل آه الی ان ہذا التسلسل کما یبطل بلزوم الانحصار یبطل ببرہان التطبیق ایضاً ولا یخفی ان جریان البرہان التطبیقی ہہنا باطل لما تستمع من شرطیة الوجود الخارجی و فی بعض الحواشی ان لزوم التسلسل لا یغنی لان تسلسل الحوادث المجتمعة فی حکم حادث واحد فکما ان الحادث الواحد لا یرتبط مع القدیم فکذلک الغیر المتناہی لاجتماعه فی زمان الایزال لا یرتبط مع القدیم وہو الغلط ویمکن ان یقال انه لم لا یجوز ان یکون حدوث التعلقات علی سبیل التعاقب حتی یکون واسطة فی ربط الحادث مع القدیم فالتعلقات کل واحد منها حادث علی ما اختاره فی ہذا الشق لکن لعدم تناہیها وتعاقبها واسطة فی ربط الحادث مع القدیم فان قیل تحقق التعلقات المتعاقبة یوجب ازلیة الزمان والحرکة قلنا قد مر ما له وما علیه قوله وانت تعلم انه لا انحصار آه قد وقع ہہنا اقوال منها ان الانحصار لا یکون مستحیلاً الا حیث یکون

الحاصران من جنس السلسلة حتی یقعان فی مرتبة من مراتب السلسلة فیوجب الانقطاع
فالفاعل ذوالعنایة فی ایجاد زید الحادث باعداد المعدات الغیر المتناهیة المتعاقبة لیسا من
جنس المعدات فلا یکون طرفاً للسلسلة فاندفع ان الانحصار مطلقاً مستحیل لاخصوصیة له
بکون الطرفین من جنس السلسلة ومنها الایراد علی الشرح بان المعلول الاخیر لمعلولیته
عن التعلقات طرف والارادة لکونها سبباً للکل طرف فیلزم الانحصار ومنها جواب بعض
الحواشی من انه ان اراد بالانحصار بین الحاصرین تحقق الحاصرین والانحصار بینهما
بحیث یتعین الطرفان وبعد الطرفین یتعین واحد واحد من کل من الجانبین تم وثم فهذا
مستحیل لکن نزومہ مم فان التعلق لیس فرداً منه معیناً بکونه بعد هذه الارادة بل کل
تعلق فرض فقبله تعلق لا الی نهایة وان کان طرف المعلول یتعین فیه حسب ما قصده
وان اراد بالانحصار معنی آخر فلا نم استحالة الانحصار ویرد علی ماقلنا اولا وعلی هذا الجواب ان الحصر
ان اوجب مطلقاً یوجب لتناهی والتمام فان الانحصار لایتصور الا بانقطاع السلسلة
وعدم النهایة یضاده فاذا ثبت الحصر ثبت التناهی فلا معنے لشرطیة المجانسة بین
السلسلة والطرفین ولا معنے لتعین واحد واحد ثم وثم من الطرفین علی ان الواجب
تعالی ومعلوله ومعلول معلوله متعین وکذا المعلول الاخیر وعلته وعلة علته متعینات
مع وجود سلسلة المعدات الغیر المتناهیة بینهما ولا یقال هذه السلسلة عند الحکماء دون
المعترض لان دلیل الحصر لیس مختصاً للمعترض بل اصل الدلیل عند الحکم فلو کان المناط
بهذا الدلیل علی هذا النحو یبطل هذا النحو عند الحکماء وانظ ان الحصر یتصور علی نحوین الاول
تمام الجملة المتسلسلة المترتبة ووصولها الی واحد هو حد لایکون بعده شئ من آحادها و
قبله تلک الاحاد وبالضرورة یوجب انقطاع الجملة فلا یکون الحد المذکور حینئذ لا
مختلف النسبة الی الاوساط ضرورة ولا یتصل معه الا واحدا من الجملة قبله ثم وثم
وبعده لایکون شئ ولا یتصور کونه متساوی النسبة الی جمیع الآحاد والمعدات
والتعلقات والاستعدادات الغیر المتناهیة لاتصل الیٰ حد لیس بعده واحد
من الجملة بل کل مرتبة من هذه الاشیاء بعده مرتبة بل مراتب لا الی نهایة

یرد وارد العلاوہ ما کان مناسبا للمقام لکن اورد المحشی علے سبیل الالتزام علی المحشی دون المحشی الحنفی المختار فافهم ۱۲ منہ

وکونه الواجب المادة والا رادة من العلل الناقصة لآحاد الجملة لا یوجب جوده کک لان علیة هذه الامور لتلک یوجب صحة وجودها ولا یوجب انقطاعها ولا تعین واحد تحصیل بالجد ثم وثم بل الجملة ههنا ذاهبة لا الی نهایة وواحد من الموجودات لتاثیرها فی کل واحد من تلک الجملة تبقی سعها وهذا القدر لا یفید فائدة والثانی ان مع الجملة شئ کل واحد منهما یتعلق بذلک الشئ علاقة ما مثل العلیة واللزوم اوغیرهما فکان آحاد الجملة کلها فی جهة وهو فی جهة فالجملة کانه محصورة احدطرفیها بذلک الشئ وهذا لیس حصرًا فی الحقیقة ولا یوجب انقطاع الجملة وتمامها والمتصور فی الاشیاء الثلثة المذکورة لیس غیر هذا علی ما یظهر بالتامل فتامل وتشکر وآن ارجع عبارة القول المنقول اولاً وعبارة تلک الحواشی بضم بعض القضایا الیها فعالم التوجیهات یجوزه ولا باس فیه وههنا من الکلام ما یثبت الحصر فی کل سلسلة قال الشیخ فی الشفاء حاصله ان العلل مثلاً لو ارتقت لا الی نهایة فانعقدت السلسلة من امور کل واحد منها علة ومعلول فوق الاخیر فکل معلول فوقه وسط فالکل وسط بلا طرف وهذا باطل واعترض علیه الشارح بوجهین آلا دل النقض بالحرکة التوسطیة زعما منه انها وسط بلا طرف والجواب انها موجود فی الزمان لا علی سبیل الانطباق علیه ونفسها حالة بسیطة ثابتة للمتحرک من مبدأ الحرکة الی منتهاها باقیة بنفسها علی نحو واحد مختلفة بحسب الحدود والاوضاع ونسبتها الی تلک الحدود والاوضاع نسبة المتحرک الیها بعینها ولیس فی نفس التوسط سلسلة وسطانیة حتی یکون مع طرف او بدونه فالاصوب النقض بالدورات الفلکیة والثانی الحل وهو انه ان اراد بالطرف الطرف الحقیقی فلا نم استحالة التوسط بدون الطرف وان

اراد ما یکون طرفاً بالنسبة الی واحد ووسطاً بالنسبة الی واحد آخر ای الطرف الاضافی
فلا نم لزوم الوسط بدون الطرف بهذا المعنی ولا یلزم انقطاع الجملة بوجود الطرف الاضافی
وقد یقال لدفع الاحتمال مثل ما قیل فی تتمیم البرهان العرشی من ان مجموع الاوساط ای
مجموع فرض وکل واحد ای واحد کان ح لما کان وسطاً فالکل وسط ولا یخفی علیک انه
لا مخلص عن المنع فان لقائل ان یقول ان ارید بالمجموع المتناهی فمسلم لکن لا ینفعکم وان
ارید الغیر المتناهی او اعم فلا نم ان کل مجموع وسط ولک ان تقول لتتمیم هذا البرهان انه
لا شک فی ان کل وسط لا بد له من طرفین کما انه لا بد لکل طرفین من وسط ای کل ما یصدق
علیه المنتهی من الطرف لا بد له من وسط وان کان الطرف بالمعنی الاضافی والحاصل
ان الوسط وان لم یقتض الطرف الحقیقی لکن لا اقل من ان یقتضی الاضافی وایضاً لا شبهة
فی ان لکل وسط طرفین وان کانا اضافیین فکلما وجد الوسط والطرف لا بد من زیادة
آحاد الطرف علی الوسط وهذا الحکم کلی لا یخصص فیه عند العقل فان نسبة الوسط الی الطرفین
وان کانا اضافیین ونسبة الطرفین الی الوسط کنسبة احد المتضایفین الی الآخر فکل وسط
یقتضی طرفین وان کانا اضافیین وکل طرفین یقتضی وسطاً فلا بد من مساواة عدد الاوسط
لعدد الطرفین ثم ازدیاد عدد الطرف من عدد الوسط وهذا کله یحکم بنسبة التضایف بین الاوسط
والطرفین واذا فرضت جملة من الغیر المتناهی کل واحد منها وسط وطرف یلزم مساواة
عددیهما وهف وفیه ما فیه لقائل ان یقول ان التعلقات لم لا یجوز ان یکون متعاقبة کما
سمعت فلا یجری فیها برهان والجواب ان الشارح قد قرر البراهین فیما سیجی بحیث لا یابی عن الجریان
فی المتعاقبات قوله والوجه الثالث آه ایراد النقض وتوجه قول الشارح فیما سیجی وانت خبیر آه
انما هو علی تقدیر ان یکون مطلوب الخصم من الدلیل اثبات القدم الشخصی وعلی تقدیر ارادته
القدم النوعی عدم لزوم التسلسل فی المجتمعات وعدم ورود النقض واعتراض الشارح بقوله وانت خبیر
آه ظاهر قوله فان الافلاک آه هذا شروع فی بیان ربط الحادث بالقديم والتعرض للفلک لانه

م وبعض بالقیاس الی بعض واقعة والکل وسط مرة بالقیاس الیهما معاً منه ۱۲

م تتمیمه بان التسلسل [illegible] العرشی [illegible] ای [illegible] ولذلک [illegible] واحد [illegible] اضافیة [illegible] ان [illegible] الطرفیة [illegible] من الجملة [illegible] م

محرک محل الحرکة لا لانه مناط الفرض ثم ان الحرکة توسطیة وهی حالة بسیطة شخصیة موجودة
فی الزمان لا علی وجه الانطباق مستمرة باقیة من الازل الی الابد ان کانت قدیمة والامن
المبدا الی المنتهی لا اجزاء لها وانما لها اختلافات النسب والاوضاع وحرکة قطعیة هی امر غیر قار
ممتد بامتداد المسافة منطبق علیها وعلی الزمان منقسم بانقسامها ولاتصالها فی نفسها لا اجزاء فیها
بالفعل بل بالقوة ووجود الاول بدیهی والثانی ایضا باتفاق جمهور الحکماء وان کان
الشارح وبعض المتاخرین ینکرون وجودها والحاصل ان الحرکة التوسطیة حالة مستمرة فبهذه
الجهة صدرت عن القدیم وباختلاف نسبها واوضاعها صارت واسطة لصدور الحوادث او
ان الحرکة القطعیة لقدمها صدرت عن القدیم وباعتبار التجددات اللاحقة لها واجزائها صارت
واسطة لکن یرد علیه ان الشیخ وغیره من المحققین ذکروا ان الغیر القار لا یصدر عن القار کما تعلم
فان قلت الحرکة القطعیة معدومة فی الخارج عند الشارح فکیف یحکم بعلیتها للحوادث وهی معدومة
قلنا لیس هذا مذهبه بل اورد کلام الحکماء حکایة وایضا علی تقدیر کونها معدومة لیست معدومة
مطلقا بل لها منشاء الانتزاع فی نفس الامر لئلا یصیر مثل انیاب الاغوال وهذا النحو من الوجود
النفس الامری یصحح العلیة ودفعه بان یقال منشاء انتزاعها امر ثابت بتمامها او متجددة باجزائها
غیر قار فی نفسها والاول لا یصح ان یکون منشأ لانتزاع الغیر القار کما برهن علیه فی موضعه
والثانی خلاف مذهب المنکرین بوجودها فانهم زعموا ان عدیم القرار مطلقا لا یوجد فی
الخارج وعلیه یدل براهینهم علی تقدیر التمامیة وهذا الکلام مما کان رد علیهم فان عدیم القرار
ثابت فی العالم لیس کانیاب الاغوال وعلیه بناء القبلیة والبعدیة الزمانیین فلا اقل
من ان یکون وجود عدیم القرار فی نفس الامر وذلک یوجب الوجود الخارجی کما سمعت
قوله بعض المحدثین آه المراد منه هم الذین حملوا الظواهر علی الظواهر وما تعمقوا فی النوامیس
الالهیة وفی هذا اشارة الی ان هذا النحو من القدم یقول به بعض منا ایضا فلا یضرنا قوله وقدیات
آه فی بعض الحواشی لعل وجه قول ابن تیمیة انه من المجسمة والواجب تعالی ازلی عند جمیع
اهل القبلة والعالم کل باشخاصه حادث واذا لواجب عنده مکانی ومکانه عنده العرش
فدعت المقدمات الی القول بحدوثه کک قوله قال الامام آه ظاهر هذا الکلام یوجب منع

علیہ المتشابہات من الاجزاء کما علی تقدیر ارادۃ الحرکۃ القطعیۃ اوالنسب الاوضاع کما علی تقدیر ارادۃ التوسطیۃ لبعض الاحوال دون بعض وذلک غیر مستبین الفساد فان اجزاء الزمان مع تشابہہا یوجب بعض الاحوال دون بعض فالحق ان التعرض للتشابہ تقریبا او مسامحۃ والمقصود ان الحرکۃ لاستمرارہا من الازل الی الابد او من المبدأ الی المنتہی لا یقتضی شیأ فی وقت دون وقت او حالۃ دون حالۃ **قولہ** فاذا عدم جزء آہ قال الحکماء فی بیان ارتباط الاسباب لابد فی الاسباب من سبب منعدم لذاتہ فقیل بناءً علیہ انہ لم لا یجوز ان یکون عدم جزء من الحرکۃ لذاتہ لا لعلۃ فلم یلزم التسلسل وجوابہ ان کون العدم لذات الشئی یقتضی مجامعۃ العدم مع الوجود فہذا اجتماع النقیضین ولا یمکن ان یقال ان ذات الشئی یقتضی عدمہ بعد وجودہ فلا یلزم الجمع لان اعتراف الاقتضاء الذاتی یوجب ان یوجد العدم مع وصف البعدیۃ عن الوجود مع الوجود وہذا افحش من الاول ولا القول بان العدم مقتضی الذات لکنہ متخلف عنہا کما قال المتکلمون بتخلف المعلول عن العلۃ فی الوجہ الثانی من الجواب او بان العدم متحقق بعد الوجود لذات الشئی بمعنی انہ لا یحتاج الی علۃ لانہ یخرج المعلول بعد الوجود عن بقعۃ الامکان کما قلتم فی الوجہ الاول فلا تاثیر للعلۃ او بان العدم اللاحق بعد الوجود لیس بعدم حقیقۃ فلا یحتاج الی علۃ وہذا بناء علی ان الاعدام الزمانیۃ لیست اعداما حقیقۃ ولا معنی لعدم جزء من الحرکۃ مثلا الا کونہ منتہیا عند حد کذا وذلک لیس بعدم حقیقۃ والعدم السابق ایضا لیس بعدم حقیقۃ علی تقدیر قدم الزمان وان کان بعض المتاخرین من المحققین یجوزونہ واما علی تقدیر حدوثہ فکونہ عدما حقیقۃ ظ لا ینفع الحکماء لانا نقول من قبل المتکلمین لدفع القول انہ فرق بین تخلف المعلول عن العلۃ عندنا وبین التخلف عندکم فانکم قایلون بالعلۃ الموجبۃ ونحن نقول بالفاعل المختار وعلیہ بناء الوجہ الثانی عندنا والقول بالایجاب اصل عندکم لا یمکن التحکیک بالتشکیک فیہ ونقول

لدفع الثانی ان صیرورة وجود جزء الحرکة مستحیلا بعد حصول الوجود یقتضی وجود العلة عند وجود ذلک الجزء فیلزم التسلسل حال الوجود وکذلک لدفع الثالث فان العدم اللاحق وان لم یکن عدما حقیقة لکن لا شبهة فی انه قبل الانتهاء کان وجود ذلک الجزء مثلاً حاصلاً وبعد الانتهاء لیس بحاصل فان کان هذا اللاحصول اضافیاً فلابد من علة عند وجود الجزء بحصولها یحصل الجزء فلزم التسلسل حال الوجود ثم یجب ان العلم ان تسلسل الحوادث لاینتفی لما علمت انها فی حکم حادث واحد فی عدم الارتباط قوله وتلک العلة اما امر موجود الخ ان اراد بالموجود الخارجی فهو لیس بلازم فانه یجوز ان یکون الشرائط بوجود المعلول امورا اعتباریة وان اراد الموجود فی نفس الامر مطلقا فمسلم لزومه ولکن بطلان التسلسل ممنوع کما ان تسلسل الوجودات عندنا لیس بمستحیل ولایجری البرهان فیه کذلک ههنا والفرق بان فی صورة الوجودات منشاء انتزاع الکل واحد فی الخارج وههنا لکون کل واحد علة للآخر لابد لکل واحد من منشاء انتزاع مغایر للآخر لاطائل فیه فان الحکماء جوزوا کون امور اعتباریة مبادی لشئ متحصل مع ان مبادی انتزاعها امر واحد کالامکان وتعقل المعلول الاول نفسه مع ان الانتزاعیات لکون تحققها تابعا لاعتبار العقل فاذا قطعه انقطع کلها سواسیة فی عدم استحالة التسلسل لعدم وجود الآحاد فی العقل بالفعل وتکثیر منشاء انتزاعها لایوجب کثرتها بالفعل ولو اجری البرهان فی منشاء الانتزاع فهو خلاف المفروض قوله وعلی الثانی الحکم ان عدم علة الوجود علة لعدم المعلول فانه اذا عدم وجود العلة اولا فلا یتصور وجود المعلول ح بل یترتب علیه عدمه ضرورة وهو المعنی بالعلة قال یکون عدم غیر عدم واحد من العلل علة والظ خلافه لان العدم الذی فرض علة لعدم المعلول اما عدم اللوازم المتاخرة او عدم شئ لیس بلازم لوجوده ولیس بعلة له لاثالث لهما لان اللوازم المتقدمة داخلة فی العلل فعدمها علة لعدم المعلول کما سمعت فاعلم ان

[illegible]

اللوازم المتاخرة معلولة وجودًا فعدم الملزوم المتقدم علة لعدمها لان ما وجوده علة لشئ
فعدمه علة لعدم ذلك الشئ فلو فرضنا عدم اللوازم المتاخرة علة لدار والشئ الذي ليس بين المعلول
وبينه علاقة العلية ولا اللزوم يكون متساوي النسبة بالنظر اليه والامر المتساوي النسبة
لا يكون علة لما نسب اليه بالمساوات لا وجودًا ولا عدمًا وهذا ظاهر لا خفاء فيه وهذا البيان
كما يجري في العدم اللاحق يجري في العدم السابق فبعد ما ثبت هذا اتجه اشكال هو ان العالم
على تقدير حدوثه بالاسر كما هو مذهب الناقص كان عدمه حاصلاً فذلك العدم مستند الى
عدم علة وجوده وعلة الوجود بواسطة او بلا واسطة هو الواجب جل شانه فلا بد ان يرتقي سلسلة
العدم اليه تعالى الله عن ذلك وهذا البيان كما يدل على ابطال المقدمة القايلة ان العدم
يستند الى العدم على تقدير حدوث العالم يدل على قدم العالم على تقدير صحة تلك المقدمة ويمكن
الجواب بان العدم السابق ليس بمستند الى العدم بل هذا العدم ضروري لاستحالة الوجود الازلي
على ما بين في الوجه الاول والشارح وان اراد دخلاً على الوجه الاول ههنا وهو دليل عدم التمام
عنده لكن ارتضى به في جواب المعارضة في انموذج العلوم فلنذكر المعارضة وجوابها اما المعارضة
فهو ان الجواد الفياض المطلق القادر الحق لو قطع الفيض على ما يلزم من حدوث العالم يكون
تاركًا للجود وهو افاضة الوجود على الممكن مدة غير متناهية وهذا محال وجوابه انه فرق بين امكان
الازلية وازلية الامكان فانه يجوز ان يكون شئ ممكنًا في الازل ولا يكون الازلية ممكنة وتمام
تفصيله ويمكن ان يقال ذلك البيان يجري على تقدير قدم العالم ايضًا فاذا فرضنا عدم واحد
من الحوادث عدمًا سابقًا ولاحقًا فعدمه لعدم علته وهكذا حتى تنتهي الكلام الى الواجب تعالى
فانه مبدأ العلل والبيان قاض بان كل ما دخل في سلسلة المعلول لا يحصل عدم المعلول
الا عند عدم آحاد تلك السلسلة وجوابه على ذلك التقدير اي قدم العالم ان عدم الحادث
على تقدير قدم العالم مستند الى عدم حادث وهكذا لا من سبيل المعدات فعدم الحادث

اليوم مستند الى عدم الحادث فى الامس وهكذا الى نهاية ولا تتم سلسلة المعدات الى شئ بل قبل
كل معد معد والواجب ليس علة تامة الا للثوابت القديمة دون المعدات المتجددة فكل معد مستند
الى الواجب تعالى لا على انه علة تامة له بل الواجب مع معد علة لمعد ومع معلول آخر كان علة له وهكذا
فعدمات المعدات مستمرة بعضها علة لبعض الاعدام الأخر وهذا البيان حقيق بالحفظ فتامل وقد
سيجئ من الكلام ما ان تاملته يفهم اخراج جواب آخر لدفع هذا الايراد على تقدير قدم العالم ويرد
ايضا على البيان السابق انه يلزم ان يوجد وجود المعلول بدون العلة التامة بيان ان
العدم اذا استند الى العدم فلا بد ان لا يتحقق عدم المعلول فى مرتبة عدم العلة تحقيقا لمعنى العلية
بين العدمين فاذا لم يوجد عدم المعلول فى مرتبة عدم العلة فلا بد من تحقق وجود المعلول فى
تلك المرتبة وهذا بعينه وجود المعلول مع عدم علة التامة وهذا البيان يقتضى ان لا يحتاج
الممكن الى العلة فى حال العدم وهذا يرفع معنى الامكان راسا ويقتضى ان لا يحتاج المعلول
فى بقائه الى العلة والا لاحتاج عدم البقاء الى عدم علة وجوده فيجرى البيان المذكور وينتج
تحقق البقاء مع عدم تحقق علة البقاء وحله ان سلب المعلول عن مرتبة عدم العلة معناه نفى
هذا المقيد وذلك لا يوجب تحقق المعلول فى تلك المرتبة وحاصله انه فرق بين النفى المقيد
ونفى المقيد الثانى لا يوجب الاول فسلب عدم المعلول فى مرتبة عدم العلة لا يستلزم تحقق
ذلك السلب المستلزم لتحقق وجود المعلول فى تلك المرتبة بل اعم من تحققه فى تلك المرتبة وعدم
تحققه فى تلك المرتبة بان لا يكون شئ من العدم ورفعه ثابتا فى المرتبة ولا يقال ان عدم
المعلول اذا سلب فى مرتبة عدم العلة ووجودها ايضا هناك يلزم ارتفاع النقيضين
لان سلب المعلول عن مرتبة العلة معناه انه ليس عينا او جزءا لها ولا يلزم من عدم كون مفهوم
الانسان عينا او جزءا من الحقيقة الواجبة ان يكون مفهوم سلب الانسان عينا او جزءا وان كان
السلب فى تلك المرتبة فالاشكال انما نشأ من عدم تدبر معنى تاخر المعلول عن مرتبة العلة
وتحقيقه فى موضعه ثم ان الحكماء قالوا ان الزمان عدم الطارى وكذا الشارح ممتنع نظرا الى

ذاته ويلزم منه ان يكون نقيض عدم الطاري وهو البقاء واجبا لذاته على ما بين في الطبيعيات ويلزم منه كون الزمان واجبا لذاته لان الممكن عندهم يحتاج في البقاء الى علة الايجاد وقيل في جوابه ما قيل والحق ان العدم الطاري ليس نقيضه البقاء بل مفهوم اعم منه وهو سلوب لعدم الطاري وتها على نحوين البقاء بعد الوجود وعدم الوجود رأسا فهذا ايضا نحو من سلب العدم الطاري فغاية ما لزم ان يكون هذا المفهوم الاعم وصدقه واجبا لذاته وصدقه قد يكون في ضمن الموجبة وهي ان الزمان باق وقد يكون في ضمن السالبة وهي ان الزمان ليس بموجود ازلا وابدا وهذا لا يوجب كون الزمان واجبا لذاته **قوله** كعدم عدم المانع آه فيه اشعار بجواز ان يكون الامر الاعتباري علة فيؤدي الى تو كذا لمنع السابق الذي يبتني على علية الاعتبارات **قوله** بل لا يلزم آه الحكم ان اجزاء الحركة عدمها ابدي بعد الوجود فاذا كان وجود الواقع علة فهو ايضا كذلك ضرورة اقتضاء دوام العلة دوام المعلول فلزم اجتماع المانع للجزء الاول مع المانع الثاني لبقاء عدم الجزء الاول الى عدم الجزء الثاني وهكذا فثبت اجتماع الموانع ودفعه بانه لم لا يجوز ان يكون خصوصيات الموانع ملغاة كالاعمدة للسقف فلا يلزم بقاء المانع السابق فان قلت فح لا بد من الاختلاف كما في الاعمدة قلنا لم لا يجوز ان يكون مانع واحد متاخر مانعا لوجود الجزء اللاحق وخلفا عن المانع لوجود الجزء السابق فلا يلزم كثرة الموانع الموجبة للتسلسل **قوله** تلك الموانع متعاقبات آه الحكم ان محصل ما قال الامام انه اذا كانت الحركة من حيث التجدد علة بحدوث الحوادث فالتسلسل في اسباب اجزائها لا تخلص عنه فاعترض الشارح اولا بانه لا يلزم اجتماع الاسباب لعدم اجتماع الاجزاء فلا تتم استحالة هذا التسلسل فاجاب بما اجاب حاصله انه اذا عدم جزء الحركة فلا بد لعدمه من علة تامة مجامعة معه وتلك العلة لا بد لها من علة اخرى وهكذا فتلك العلل اما وجودات او عدمات او مختلطة فاذا كانت وجودات فالتسلسل فيها على سبيل الاجتماع والترتيب لازم واذا كانت عدمات ولا يكون تلك العدمات الا عدمات وجودات علل الوجودات على ما سبق فيلزم التسلسل في الوجودات حين وجود الجزء كذلك ويقاس عليه حال الشق الثالث فهذا الجواب كما ثبت الاجتماع يثبت الترتيب فح لا توجيه لهذا السوال والجواب فانا فرضنا استناد عدم جزء من الحركة الى عدم عدم المانع المستلزم

لوجود المانع فذلک لا یدفع لزوم التسلسل المستحیل لان الکلام فی وجود المانع ح کالکلام فی وجود الجزء وعدمه لان علته اما وجودات او عدمات او مختلطة فالعلل ان کانت منحصرۃ فی الشقوق الثلثة فلا مخلص عن التسلسل وان کانت عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع فذلک الوجود یقتضی بلزوم التسلسل المستحیل فعدم ترتیب نفس وجودات الموانع لا یضر فی شئ فان الترتیب والاجتماع فی علل تلک الوجودات لازمان ضرورۃ بالبیان السابق علی انه یمکن بیان الترتیب فی نفس الوجودات ایضا بوجه حسن ولیعلم اولا ان الترتیب المشروط لاجراء البراہین اعم من ان یکون بحسب الوضع او العلیة او اللزوم والترتیب الاخیر ثابت ہہنا لان علیة عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع قاضیة بلزوم وجودات الموانع لعدمات اجزاء الحرکة ضرورۃ وکل عدم جزء من الحرکة مسبوق بعدم جزء سابق منها وہکذا لا الی نہایة ولا یتصور العدم اللاحق لجزء من الحرکة الا بعد طریان العدم علی الجزء السابق علیه فعدم الجزء اللاحق ملزوم عدم الجزء السابق فاذا بین عدمات اجزاء الحرکة ترتیب اللزوم حاصل وثبوت اللزوم بین المعلولات یستلزم تحقق اللزوم بین علله فان مجامعة العلل ضروریة مع المعلولات فاذا اقتضی وجود مانع عدم جزء فاللزوم بینہما ثابت ثم اقتضی عدم ذلک الجزء عدم جزء آخر سابق علیه الذی یقتضی وجود مانع وجود ہذا الجزء ثم وجود ہذا المانع وعدم ہذا الجزء مقتضیان عدم جزء سابق علیه ووجود مانع کذلک وہکذا لا الی نہایة فوجود المانع المفروض اولا یستلزم وجود المفروض ثانیا وثالثا بواسطة تلک العدمات واللزوم بالذات وبالواسطة سیان فی انتہاض البراہین بقی ان الاجتماع بین تلک الوجودات لم یثبت بہذا البیان ولا ضیر فیه لانا ما قصدنا بہذا الاثبات ما منع فی الشرح فی ہذا السوال اولا ای حدیث الترتیب وقد ظہر لک فی القول المتقدم علی ہذا القول ان اثبات الاجتماع لا یخلو عن صعوبة ثم ان الشارح قد اہمل ہہنا مقالات الحکماء فی بیان ربط الحوادث بالقدماء فلا بد من ذکر بعض منہا دفعا لتوله خواطر الطالبین وروحا لقلوب الشایقین فنقول قال الحکماء ان الحوادث لما امتنعت عن الارتباط بالقدیم فلا بد من اسباب ہی حوادث لکن لا یکون حدوث ہذه الحوادث علی سبیل الاجتماع بل علی سبیل التعاقب والا فہی فی حکم حادث واحد فی عدم

الارتباط فیکون قبل کل حادث حادث لا الی نہایۃ یکون کل سابق منہا علۃ معدۃ للاحق
وہذا القول بتسلسل المعدات ہو المنسوب الی الحکماء ویرد علیہ ما مر من الشارح من ان علۃ
اعدام ہذہ الوجودات للمعدات ماذا ونسوق الکلام الی الآخر فعاد الی لزوم التسلسل المستحیل
فی سلسلۃ علۃ عدم کل حادث او وجودہ وہذا قول بتسلسلات مستحیلات فلدفع ہذا الاشکال
انکروا القول بالمعدات ولذا قیل ان نسبۃ تسلسل المعدات الی الحکیم افتراء محض فیح لا بد من امر
بنفس حقیقتہ یکون مصداق التجدد والتصرم یکون باعتبار ذاتہ معلولا عن القدیم وباعتبار
تلک الجہۃ واسطۃ فی صدور الحوادث وبالضرورۃ یکون ذلک الامر غیر قار متصلا فی نفسہ
لا جزء لہ بالفعل بل بالقوۃ فالعلۃ القدیم انما افادت نفس ہذا الامر المتجدد والمتصرم وہذا الامر
باعتبار تجدد ذاتہ علۃ للحوادث وہذا ہی الحرکۃ فیکون تاثیر العلۃ فی نفس ہذا الامر وتجدداتہا وتطراتہا
بنفس ہذا الامر لا العلۃ اخری قال بہمنیار ولولا ان فی الاسباب ما یعدم لذاتہ لما صح حدوث الحوادث
وذلک ہی الحرکۃ لذاتہا وحقیقتہا تفوت ویرد علیہ ان علۃ الحرکۃ ماذا ان کانت حادثۃ فلا یرتبط
بالقدیم فضلا عن ان یکون واسطۃ لارتباط الغیر وان کانت قدیمۃ ثابتۃ فمع انہ لا تصلح ان
علۃ للحوادث لانہ یقتضی قدمہا بثباتہا وتجدداتہا والحوادث لا بد لہا من علل حوادث فعاد الکلام
ویلزم خلاف مذہبہم قالوا ان الغیر القار لا یحصل الا من الغیر القار قال الشیخ ولولا حدوث
احوال علی علۃ باقیۃ بعضہا علۃ لبعض علی الاتصال لما امکن وجود الحرکۃ فانہ لا یجوز ان یلزم
من علۃ ثابتۃ امر غیر ثابت فالحرکۃ علتہا القدیمۃ اما مع انضمام امر غیر قار سواہا یکون موجودا معہا العلۃ
ولذلک الغیر القار امر غیر قار آخر وہکذا فیلزم التسلسل فی الامور الغیر القوار علی اجتماع او
بلا انضمام امر الیہا فیح امر ثابت علۃ لامر غیر قار وہو خلاف مذہبہم وصرایحہم ولدفع ہذا الایراد
اورد المحقق فی شرح الاشارات کلاما یظہر بہ حقیقۃ الحال وتبین بہ کیفیۃ المال فنقول قال
المحقق فی النمط الثالث من شرح الاشارات ما حاصلہ ان الحرکۃ التوسطیۃ لا شبہۃ فی صحۃ
صدورہا عن القدیم والقدیمۃ التی ہی واسطۃ فی صدور الحوادث ارادیہ فلکیۃ صدرت من
القدیم بواسطۃ ارادۃ جزئیۃ للنفس وتلک الارادۃ من تخیلات جزئیۃ ثم التخیلات من حرکات
لکن لا علی سبیل الدور فہہنا سلاسل الاولی من التخیلات والثانیۃ من الارادات والثالثۃ

قولہ لا بد من امر ای علی سبیل الاقل ان یقول ہذا الکلام بلغ وجود الامر مطلقا بل وجود کلی غیر قار لانہ علۃ الامر ثابت کیفیتہ بعض عدم وعدم او وجود فعلی لا یلزم عدم شئ ای ہذا الامر الغیر القارۃ ۱۲ منہ

من الحركات فجزء من السلسلة الثالثة اى جزء الحركة معلول وعلة ارادة معنية من السلسلة الثانية وهذه الارادة علة واحدة من التخيل من السلسلة الاولى وهذا التخيل معلول لجزء من الحركة فاذا وجد تخيل اهيج على شوق وارادة ودورة واذا وجدت ارادة وجدت دورة تعلقت تلك الارادة بتلك الدورة واذا وجدت دورة انبعثت على تخيل آخر غير ذلك و بذلك ينبعث شوق آخر وارادة اخرى وبهذه الارادة تحدث دورة اخرى وهكذا فى جانب الازل لاالى نهاية ذكره عليه او لأن الحركة لا جزء لها بالفعل كالجسم المتصل فلا معنى للتاثير والتاثير فى اجزائه ونسبة التاثير والتاثر الى الاوضاع المتجددة لايخ ايضا عن اشكال لان تلك الاوضاع اما اوضاع آنية او زمانية والزمانية مثل الحركة فى الاتصال والآنية لا وجود لها بالفعل مثل اجزاء الجسم والحركة وثانيا انه اذا جاز كون كل قطعة من الحركة علة التخيل الارادة وهذه الارادة لجزء من الحركة فهذا الجزء من الحركة اما هو تلك القطعة الاولى او غيرها على الاول لزوم الدور ولا ينفعكم فى ربط الحادث بالقديم وعلى الثانى فمجامعة قطعة الحركة مع علتها من الارادة والتخيل مشروطة ام لا على الاول لزوم الدور والتسلسل لامخلص عنه فاذا فرضنا ان قطعة الحركة معلولة عن ارادة معها وهى عن تخيل مع الارادة فهذا التخيل لابد ان يكون له علة مجامعة معه فذلك اما القطعة المفروضة من الحركة فلزم الدور او شئ آخر والكلام فيه كالكلام فى سائر الامور فيلزم التسلسل وعلى الثانى لاحاجة الى التزام سلاسل بل سلسلة واحدة من الحركة مثلاً يكفى لبيان المطلق فان كل قطعة سابقة من الحركة علة لقطعة لاحقة منها وهكذا فعلة بعض قطعات الحركة لبعض آخر منها لامخلص عنها فانكم ايضا

[illegible]

اعترفتم بها فی ضمن استناد التخیلات الی الحرکات فان علۃ العلۃ علۃ وثانیاً لما جاز ان یکون
العلۃ موجودۃ فی الخارج لا مجامعۃ المعلول معها فلیجز ان یکون العلۃ القدیمۃ یکفی لوجود الحوادث
فلا حاجۃ الی ہذہ المقدمات لافادۃ ربط الحادث بالقدیم وثالثاً انا سلمنا استناد السلاسل
بعضها الی بعض باعتبار وجود الاجزاء لکن عدم تلک الاجزاء الی ای شئی یستند فان استند
الی عدم شئی آخر او وجودہ او کلیہما انجر الکلام الی آخر ما قال الشارح سابقاً وان استند عدم
جزء من الحرکۃ الی عدم الارادۃ وعدم الارادۃ الی عدم التخیل فعدم التخیل لا یستند الی عدم
ذلک الجزء من الحرکۃ لانہ دور ولا الی وجود تخیل بعد ہذا التخیل لان ہذا التخیل علۃ للذی بعدہ بوساطۃ
علیۃ الحرکۃ والارادۃ لہ وجود المعلول لا یکون علۃ لعدم العلۃ ولا یستند ایضاً الی وجود الحرکۃ
السابقۃ لانہا بوجودہا علۃ لوجود ہذا التخیل فکیف یکون وجودہا علۃ لعدمہ ولا الی عدم تلک الحرکۃ
لان عدم تلک الحرکۃ موجودۃ عند وجود تلک الحرکۃ اللاحقۃ المجامعۃ لہذا التخیل لامتناع اجتماع
اجزاء الحرکۃ مع ان عدم ہذا التخیل لیس بمتحقق ثم اعلم ان الحرکۃ القطعیۃ موجودۃ بوجود واحد
متصلۃ لا اجزاء لہا بالفعل ولا تکثیر فی ذاتہا بوجہ الا بعد الفرض ففی الخارج شئی واحد موجود
بوجود واحد وان کان وجودہا علی سبیل عدم القرار وانقضاء الاتصال فعلتہا التی یحصل بہا
بالفعل یکون غیر قار لک کما سمعت فان کان ہذا القدیم الغیر القار یحتاج الی مثلہ ومثلہ الی
مثلہ وہکذا لادی الی التسلسل المستحیل ومع ذلک لا یکفی لربط الحادث مع القدیم فان ہذہ الامور
المتسلسلۃ لا الی النہایۃ بعد فی حکم امر واحد والامر الواحد کان غیر کاف فکذا ہذہ الامور کلہا
وان اراد احتیاج الامر الغیر القار الثانی الی الامر الغیر القار الاول فنقول لا شک ان کلا الامرین
موجودان فی الخارج حقیقۃ واجزائہما موجودات اعتباریۃ وایضاً لا شک فی ان المفروض انہ
لا یکفی الامور الاعتباریۃ الانتزاعیۃ فی ایجاد الموجود الخارجی والا فلا حاجۃ الی القول بالامر
الغیر القار فی الخارج ثم القول بسلسلتین آخرتین الی غیر ذلک علی ما فصلہ المحقق فی شرح
الاشارات وقد مر فاذا وجد الامران اللذان کل واحد منہما علۃ للآخر فالعلیۃ والعلولیۃ
بالحقیقۃ وبالذات اما باعتبار الوجود الخارجی الذی لکل واحد منہما فی الخارج ویکون استناد
العلیۃ والمعلولیۃ الی الاجزاء الفرضیۃ بالفرض او باعتبار الوجودات الانتزاعیۃ التی للاجزاء

او یکون نسبۃ العلیۃ فی الوجود الخارجی مع ثبوت تلک النسبۃ فی الوجودات الاعتباریۃ کلاہما بالذات والثانی بط لان الاجزاء الفرضیۃ لا امتیاز ولا تحصل لہا قبل الانتزاع فلا یکون قبل الانتزاع مصداقاً للعلیۃ بالذات لان المعنی لہا ان یکون بنفسہا مناطاً لصدق تلک الصفۃ وما لم یکن ممتازاً لا یکون مصداقاً للشیء فی نفسہ وبعد الانتزاع لا یصلح علۃ الامثلۃ فان سئلنا عنکم عن علۃ ذلک الوجود الخارجی فلا یکفی ہذہ الامور علۃ لہ لما مر آنفاً فما الجواب الا بالتزام الموجود الخارجی للعلیۃ فرجع الی الاول او الثالث وعلی التقدیرین یثبت علیۃ الموجود الخارجی الغیر القار لمثلہ فذلک الامر الغیر القار اما مستند الی امر قار فذلک بط او غیر قار فلزم الدور والتسلسل فان قلت لم لا یجوز ان یکون العلیۃ والمعلولیۃ فی الموجودین بالذات لکن باعتبار الاجزاء قلت ہذا انکار لمعنی کون العلیۃ بالذات ورجوع الی القول بالعلیۃ والمعلولیۃ للوجود الخارجی بالعرض وبالجملۃ لما کان الاجزاء تابعۃ للانتزاع فلا بد من القول بالعلیۃ قبل الانتزاع بین الموجودین الغیر القارین بحسب نفسہما مع قطع النظر عن اعتبار العقل الاجزاء وذلک یفضی بالدور فالقائل فالقول بتسلسل المعدات ووجود سلاسل واستناد الغیر القار الی مثلہ ادّی الی ما ادی فلا اذن من کلام شاف یرغب فی استماعہ آذان الفضلاء ویمیل الی فہمہ قلوب الحکماء العقلاء فانہ وان لم یخل من تلویحاتہم لکن لا باس فیہ ان لم یخالف اصول مہماتہم فنقول ان الحدوث عبارۃ عن تخصیص الوجود بجزء من الزمان والحرکۃ ولیس الحادث مسبوقاً بالعدم نظراً الی الواقع المعبّر بالدہر ولیس کل حادث زمانی فہو حادث دہری ولا یلحقہ العدم بعد الوجود بل انما ہو لہ اضافی کما ان الموجود فی ہذا المکان لیس بموجود فی الشام فہذا العدم لیس عدماً فی الحقیقۃ ثم الحرکۃ المتصلۃ القطعیۃ بعدہا الدہری لم یسبقہا عدم فی وعاء الدہر ومع ذلک ہی فی الواقع ذو ابعاض واجزاء وان کان بالقوۃ ومنشارہا بالفعل فالحرکۃ ما استندت الی امر غیر قار

[illegible]

ولا الی علل شتی لا الی نہایۃ بل الی امر قار ثابت دہری بل سرمدی فالعلۃ السرمدیۃ ای المجردات والمعلول الدہری اے الحرکۃ کلاہما موجودان فی الواقع معالم تخلف واحد من آخر والحرکۃ لاتصالہا فی نفسہا ذات البعاض واجزاء فذاتہا بحسب نفس وجودہا صدرت عن القدیم الثابت القار وبحسب ذاتہا تشتمل علی اجزاء متصلۃ بعضہا ببعض یقتضی کل بعض منہا وکل حادث حدوثہا مناسبۃ مع حادث بتلک المناسبۃ اوجد الفیاض الجواد وخصص الحوادث بتلک الاجزاء والمناسبۃ لہا وہذا بعینہ کالجسم المتصل مثلاً فرضنا لہ علۃ ثابتۃ قارۃ اوجدہ لا علی سبیل التکثر والاختلافات بل جعل نفسہ موجوداً والجسم لکونہ مشتملا علی اجزاء تتضمن مناسبۃ مع حالۃ دون حالۃ فالجسم الکری مع اتصالہ ووحدتہ یصح حصول بعض الدوائر مثلاً فی بعض المواضع بحیث یکون منطقۃ وفی بعض بحیث لایکون منطقۃ وفی بعض المواضع یصح خطوطاً یصلح لکونہا محوراً وفی بعض لیس کذلک فہہنا بعض اجزاء الحرکۃ تناسب بعض الحوادث والبعض الاخر ببعض اخر فالفاعل المطلق اوجد وخصص کل حادث بذلک الجزء المناسب ولیس فی الحدوث عدم ثم وجود ثم عدم حتی یطلب العلۃ للاعدام فما کانت العلۃ الا بوجود الحادث ولیس فی علل ہذا الوجود تسلسل لان علتہ جزء من الحرکۃ مع الجواد المطلق وعلۃ الحرکۃ قدیمۃ ثابتۃ کما سمعت واجزاؤہا تابعۃ لہا لا وجود لہا علی سبیل الاستقلال حتی یطلب لہا علۃ اخری فانتہی سلسلۃ العلل الی القدیم القیوم بلا تسلسل ولا یرد ان القدیم علی محض الفعلیۃ دون الحرکۃ لان الحرکۃ لم یقبل الفیض الا علی ہذا النحو فوجد کذلک بحسب سعتہا فالحرکۃ وان کانت غیر قارۃ لکنہ باعتبار القدم الدہری یمکن ان یوجد بالقدیم الدہری وان لم یکن القدیم غیر قار فانہ اذا فرض تاثیر دہری فی دہری لا اعتداد لہا بجہۃ عدم القرار وان کان عدم القرار من لوازم بعض الدہریات لاباعتبار الدہریۃ بل بنظر آخر فالموافقۃ بین العلۃ والمعلول اذن لیس بلازم الا بمعنی عدم تخلف وجود احدہما عن الآخر فی ظرف وجودہما وہہنا ظرف الوجود ہو الدہر ولا تخلف فیہ فان قلت فحینئذ یجوز علیۃ القدیم باعتبار المعیۃ الدہریۃ للحوادث الزمانی قلنا کلا فان المتکلمین اما ان

وقولہ ... [illegible]

یکون القدیم کافیا فی وجوده او لا علی الثانی فتعلق وجوده بجزء معین من الحرکۃ والزمان
وتعلق وجود الشیء بجزء منها ہو الحدوث وعلی الاول فما تعلق وجود بزمان او حرکۃ لان
وجود الثوابت یکفی ح فہو ازلی ابدی وبعد فی الکلام کلام وہو ان اجزاء الحرکۃ التی
کل واحد منها منفیصۃ لواحد من الحوادث لابد من امتیاز بینہا حتی یکون ہذا الجزء علۃ لہذا
الحوادث دون الآخر فان لکل علۃ خصوصیۃ مع معلولہ لیس لہا مع غیرہ تلک الخصوصیۃ ولا تتصور
ذلک لا بعد امتیاز تلک العلل والمعمولات فذلک الامتیاز اما بحسب الخارج فہو اطلاع اما بحسب
انتزاعات الذہن نعم انہ لا خلاص عن القول لعلۃ الاعتبارات للحوادث الخارجیات مع ورد علیہ
ان تلک الامتیاز لیس بمحض اختراع الذہن والا فلا ینتج لکم بل من الواقعیات النفس
الامریۃ فلا بد من منشاء انتزاع صحیح بحسب الخارج ولا یکفیہا الامتیاز بین الامور المتحدۃ
بحسب الحقیقۃ الا ان یعتبر مع کل خصوصیۃ مغایرۃ لخصوصیۃ الآخر والموجود فی الخارج
امر واحد لا تکثر فی نفسہ ووجوده بحسب الخارج ونسبتہ الی کل من تلک الخصوصیات
نسبۃ واحدۃ فلا یجوز انتزاع خصوصیۃ من ہہنا وخصوصیۃ اخری من ہناک لانہ یؤدی
الی الترجیح بلا مرجح وہکذا یرد فی مسألۃ اقتضاء اجزاء الزمان للقبلیۃ والبعدیۃ بذاتہا فان
الاجزاء لما کانت متحدۃ بحسب الحقیقۃ وسواء الوجود الخارجی کما بین فی موضعہ فلا بد لثبوت
القبلیۃ والبعدیۃ فی تلک الاجزاء من امتیاز ہا بحسب الخصوصیات الانتزاعیۃ
النفس الامریۃ ونسبۃ تلک الخصوصیات الی الامر الخارجی نسبۃ واحدۃ فما السبب فی انتزاع
ہذه الخصوصیۃ التی تقتضی التقدم علی الجزء الکذائی فان استند انتزاع الخصوصیات الی عروض
احوال واوضاع مختلفۃ لذلک الامر الخارجی فالاوضاع اما بالقوۃ او بالفعل علی الاول
الکلام فیہا کالکلام فی الحرکۃ والزمان وعلی الثانی یلزم وجود تلک الاوضاع بحسب الاجزاء
المفروضۃ وانتزاع الاجزاء الی نہایۃ فی الزمان والحرکۃ المتناہیین کما فی الغیر المتناہی
فالاوضاع المتناہیۃ لا یکفی والقول بالاوضاع الغیر المتناہیۃ فی الزمان والحرکۃ المتناہیین
یوجب انحصار الغیر المتناہی بالفعل بین الحاصرین علی ان فی الصورۃ الاولی والسوال
عن علۃ الاوضاع کالسوال عن سایر الحوادث فلم ینفع القول بالاوضاع وفی الصورۃ الثانیۃ

مدار القبلية والبعدية لم يكن على نفس الزمان على ما قالوا بل بواسطة خصوصيات الاوضاع ولا مخلص عن الاشكالات مع القول بمجامعة العلة للمعلول وان جوز عدم المجامعة فالقول بالحدوث الزماني للعالم صحيح ولم يتم الدليل **قوله** الوجه الرابع آه يحتمل ان يكون معارضة على الدليل بان يقال ان العالم لو كان قديما فلا بد لربط الحادث بالقديم من وجود امور متعاقبة الحدوث لا الى نهاية ووجود الامور الغير المتناهية على ذلك النحو غير معقول بهذا البيان ويحتمل ان يكون منعا بان يقال ان المستدل اقر ببطلان التسلسل في المجتمعات واعترف بالصحة في المتعاقبات على ما يقتضيه تفصيل الدليل ونحن فاوردنا لانم فرقا بينهما فان التسلسل في المتعاقبات بط كما في المجتمعات وشاهد بيان البطلان ما ذكر في هذا الوجه فعلى هذا يتوجه الايراد على الدليل وهو الظ من سياق العبارة ولبعض الوجوه من الايرادات الذي يحتمل ايرادا على الدليل وايرادا على جواب الدليل يجوز ايراده على النحوين ولا شناعة فيه وهذا من داب المناظرة اي ايراد الوجوه المحتملة على ساير الاحتمالات فلا اعتداد بما في بعض الحواشي من ان كون هذا الجواب وما تلوه وجها آخر من الجواب محل تامل فانه ليس دخلا على شئ من مقدمات دليل الخصم والذي هو الظ انه دخل على جواب الثالث فلا يحسن جعله وجها آخر من الجواب ولو عد امثال هذا من وجوه الاعتراض على الدليل فلان يجعل قول حجة الاسلام وجها على حدة اولى انتهى **قوله** ويلزم من توارد الحوادث آه حاصل الكلام ان ثبوت حالة يتحقق فيها السبق على كل واحد لازم ومع المقارنة الدائمة مع وجود واحد من الحوادث لا يثبت تلك الحالة والمقارنة الدائمة مع واحد انما لزمت من توارد الحوادث وبدون التوارد لا يثبت دوام المقارنة وهو ظ فقوله ويلزم آه كانه دليل على قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا فرع على توارد الحوادث نفي تلك الحالة فتوارد الحوادث يوجب

المقارنة دائما مع بعض الحوادث والمقارنة مع البعض دائما یوجب نفی الحالة المذکورة فتظهر اندفاع ما فی کلام بعض الحواشی من انه لا یخفی ان مآل المقدمة القائلة ویلزم من توارد الحوادث آه ومآل المقدمة القائلة اذا کان آه واحد بل الاولی واخص قوله وہذا بداہة الوہم آه فی بعض الحواشی حکم الوہم انما ہو القول بتحقق الحالة المخصوصة وبعد تسلیمه فالنتیجة اللازمة من ذلک القول صحیحة عند العقل لا انه یحکم به بداہة الوہم ولا یخفی ما فیه فان مقصود الشارح من ان ہذا الحکم یحکم به بداہة الوہم ان انتاجه من مقدماته التی بعضها کاذبة بالضرورة فی حیز البطلان وما حکم باستنتاجه الا الوہم فلذا نسب الی الوہم وہذا النحو من الانتساب شائع وذائع فی کلماتہم وکلما قیل ان ہذه النتیجة خطاء فلیس حکم خطائها بعد تسلیم مقدماتها فان النتیجة لا یتصور خطاؤہا بعد ما سلم مقدماتها فالمعنی انه النتیجة خطاء من حیث الاستنتاج من تلک المقدمات ثم انه قد قیل فی توجیه الجواب لدفع منع الشارح ان المراد بقوله وہذا یوجب ان یکون له حالة مصداق الکل الافرادی ومحصله کل واحد بدون قید الاجتماع والانفراد فلا یرد ما اورد الشارح من منع المنافاة لان مقارنة القدیم مع بعض تحکم بسبقه علی کل احد مع قید الانفراد ولو اخذ نفس الحوادث الغیر المتناہیة لم یکن سابقا علیها والمقصود ان القدیم سابق علی نفس کل واحد بلا قید فمنافاة السبق علی نفس کل واحد بدون قید ومقارنته مع بعض ای بعض کان ضروری ولا یخفی ما فیه فانه ان اراد ان القدیم سابق علی کل واحد اعم من ان یکون ماخوذا بحسب الانتشار او غیره فلا نم صدق سبق القدیم علیه فان الانتشار ایضا قدیم بل ہو اول المسألة وان اراد التخصیص فلم ینفع ثم اعلم ان الشارح قد سلم المقدمات التی ذکر فی تتمیم البرہان الوسط والعرشی ومبین تمامها فی موضع آخر من کتبه فہو وان لم یرض الجواب ہہنا لکن مقدمات البرہان لو سلم تمامها جاریة لا تمام ہذا الجواب بان یقال علی تقدیر تسلسل المتعاقبات کل واحد منها وسط لان قبل کل واحد واحد وہکذا فلزم وجود الوسط بدون الطرف آه ویقول کل واحد من آحاد السلسلة لما کان مسبوقا بالعدم بالمرة فالکل مسبوق بالعدم بالمرة ویمکن ان یقال علی ذلک التقدیر یکون وجود کل حادث مع القدیم والعدم السابق الذی کان لذلک الحادث ایضا معه لکن یکون معیة القدیم مع کل بعدم

قبل معیتہ مع کل وجود حادث واذا کان معیتہ مع کل واحد من الاعدام سابقًا علی معیتہ
مع کل واحد من الوجودات یلزم تقدم معیتہ القدیم مع جنس العدم علی المعیتہ مع جنس الوجود
فاذا کان معیتہ القدیم مع جنس العدم سابقًا علی معیتہ مع جنس الوجود یلزم تحقق جنس العدم
قبل جنس الوجود والا لما کانت معیتہ مع ہذا الجنس سابقًا علی تلک المعیتہ وذلک حکم یحکم بالتناہی
فی سلسلۃ الوجودات مطلقًا وہو المطلوب ویمکن ان یعود بالمعارضۃ بعد ما تبین ان کل وجود
کما انہ بعد عدم بمعنے الحدوث کذلک کل عدم بعد وجود لانا فرضنا تعاقب الحوادث لا الی
نہایۃ فی جانب الازل فالمقدمات جاریۃ ہہنا کما ثمہ وبالجملۃ بمنع ایجاب تقدم کل واحد تقدم
الجنس علی الجنس ولکنا نقول علی ہذا التقدیر کل وجود حادث بعد عدمہ فی تلک السلسلۃ
والعدمات السابقۃ یساوی الوجودات اللاحقۃ ضرورۃ فاذا فرضنا سلسلۃ من الوجودات
مبتدأۃ من الحادث الیومی ونسمے ذلک الحادث المبدأ آ وقبل ذلک ب وقبل ذلک
ج ہکذا ولکل عدم سابق کذلک لا الی نہایۃ فالعدمات السابقۃ علی آ وب وج وہکذا المبتدأۃ
من عدم آ الا الی نہایۃ یساوی الوجودات ضرورۃ فاذا فرضنا سلسلۃ الوجود مبتدأۃ من
ب وترکنا العدمات بحالہا مبتدأۃ من عدم آ وفرضنا عدم آ بازاء ب وعدم ب بازاء ج
وہکذا فالعدمات ازید من الوجودات فی جانب لا نہایۃ والا لزمت مساواۃ الزائد مع
الناقص اوزیادۃ الناقص وکلاہما باطلان وزیادۃ العدم فی ذلک الجانب علی الوجود
لا یتصور الا بعدم انصرام الوجودات وہذا البیان لکونہ قریبا من البرہان التطبیقی کان
الانسب ذکرہ فی الوجہ الخامس لکن لتحوسن التغایر لا باس لذکرہ ہہنا قولہ واعترض علیہ آہ ان
حمل الکل المجموعی علی ما حمل الشم ویبنی علیہ فساد الاعتراض فالفساد من وجہین الاول
فی منع الاستلزام کما بینہ الشارح بقولہ وانت تعلم آہ والثانی سلمنا عدم الاستلزام لکن یلزم
منہ انہ لو لم یکن الکل المجموعی بذلک المعنے حادثًا لکان قدیمًا لان المجموع وان کان وجود
فی مجموع زمانہ لکن ینفی الوجود الحادث یلزم الوجود القدیم فانجر الکلام الی القدم الشخصی لان
مجموع تلک الحوادث شخص فذلک مع انہ غیر منظور فی دفع ہذا الجواب یوجب ان لا یکون القدیم
سابقًا علی واحد من الحوادث لانہ اعتراف بان المجموع الداخل فیہ کل واحد قدیم فذلک ینفی

سبیل الحدوث راسا فلعل مقصود المعترض بالکل المجموعی مطلق المجموع وعند تحقق آحاد غیر متناہیۃ
یتحقق مجموعات غیر متناہیۃ مرکبۃ من آحاد متناہیۃ والالزم تناہی الجملۃ فکانہ قال حدوث
کل فرد لا یوجب حدوث المجموع ما من حیث الانتشار کما ان حدوث کل فرد لا یوجب حدوث
فرد ما من حیث الانتشار وہذا یناسب اصل المقصود لان اصل الکلام کان فی الامور المتصلات
الغیر القارۃ دون آحاد المعدات کما مر ویجی فی ہذا القول وکل جزء من المتصلات لکونہ
متصلا ذو اجزاء مثل الکل کما یصح ان یعبر بالفرد یصح ان یعبر بالمجموع فالبیان کانہ
خص بالمتصلات لکون الکلام فیہا او یقاس علیہا حال غیر المتصلات وایضا حدوث المجموع
علی الاختیار شتی قد یکون بحدوث بعض الاجزاء دون بعض وقد یکون بتمام الاجزاء وہو بالسلب
علی کل واحد واحد بالمرۃ وقد یکون بان یحدث کل فرد منہ اذا اخذ علی الانفراد ویقدم فرد ما منہ
اذا اخذ علی الانتشار واراد المعترض الوجہ الثانی فکانہ قال انما یلزم المنافاۃ اذا لزم من
حدوث الانفراد حدوث المجموع بالمرۃ وہو غیر مسلم لا یجوز النحو الثالث من حدوث المجموع وذلک
لا یستلزم المنافاۃ وذلک ان تقول ان الکلام کان عند المستدل فی المتصلات الغیر القارۃ
کالحرکۃ الفلکیۃ القدیمۃ والاستعدادات الطاریۃ علی المادۃ القدیمۃ کما صرح بہ ولا اجزاء
لہا عندہم الا بحسب العرض فحدوث الکل المجموعی بالمعنی الذی حمل علیہ الشارح ایضا غیر لازم
من حدوث تلک الاجزاء العرضیۃ فان الحکیم اعترف بحدوث کل جزء من تلک الاجزاء فی الزمان
والحرکات القدیمۃ مع ان نفس ذلک الزمان وتلک الحرکات لم یسبقہا عدم وہو المعنی بالقدم
فافہم قولہ وہذا الکلام سخیف آہ حاصلہ ان المراد قدم فرد ما بمعنی الانتشار ولا یضرہ حدوث
کل فرد علی الانفراد کما سبق وقد یقال ان التقدیر ان کل فرد من الافراد حادث وکل
حکم ثابت للفرد ثابت للطبیعۃ فالطبیعۃ حادث فلم یثبت القدم النوعی ولا ینفع ح بیان ان
اراد تمم ہذا او ذلک والجواب ان الحدوث عبارۃ عن الوجود بعد العدم فالحدوث لا بد لہ
من عدم ووجود وحال الوجود ان کل وجود للفرد وجود للطبیعۃ وحال العدم لیس کذلک فان
عدم الطبیعۃ لا یکون الا بعدم جمیع الافراد واذ عند کل عدم حادث وجد حادث آخر لم یکن
انتفاء جمیع افراد الطبیعۃ فلم یتحقق عدم الطبیعۃ فلم یلزم الحدوث النوعی لا یخفی ما فیہ فان ہذا حال الطبیعۃ

التی ہی موضوع القضیۃ الطبیعیۃ والکلام فی موضوع المہملۃ والجواب الحق ان الطبیعۃ حادثۃ بحدوث کل فرد وقدیمۃ بقدم بعض الافراد علی الانتشار فہی محل المتنافیین ولا مشاحۃ فیہ لرجوعہ بالآخرۃ الی تغایر الجہتین ولذا قیل ان المطلقتین لا تنافی بینہما وقد ظہر منہ ان ما قالوا من ان وحدۃ الموضوع مع باقی الوحدات کافیۃ للتناقض لیس علی الاطلاق ولذا قیل انہم وان لم یصرحوا بالتخصیص لکنہ مراد ولنذکر من کلام بعض المحققین المتاخرین القائلین بالحدوث الدہری ما یناسب المقام فنقول انہ مہد مقامات آلاولی ان کل حادث من الحوادث المتسلسلۃ مسبوق بالعدم وہذا ظاہر من لفظ الحادث آلثانیۃ ان القول بالمثل الافلاطونیۃ التی فسرت فی المشہور بالماہیات التی وجدت فی الاعیان بدون وجودات افرادہا ای بوجود الطبیعۃ المجردۃ باطل وآلثالث ان کل حادث زمانی فہو حادث دہری والدہر عبارۃ عن الواقع وعن نفس وقوع الشیء فی نفس الامر بلا ملاحظۃ امتداد زمانی وسبق او لحوق او ترتیب فی الوجود او العدم فان کل ذلک لا یتصور الا بانضمام امر زائد غیر قار متجدد منقضے لذاتہ فلم یکن عبارۃ عن نفس الواقع فعندہ کل حادث زمانی فکما ان لہ زمانا استمر فیہ عدمہ ثم وجد ذلک الحادث فی الزمان اللاحق کذلک لہ عدم ما صرفا وسلبا بحتا فی نفس الامر حاق الواقع ومن ہذا الحکم ببیانات تنبیہا ان التخلف الزمانی عبارۃ عن تخلف وجود شیء عما قد وجد وتخلل امتداد زمانی بینہ وبینہ ولا یتصور ذلک الامر الا فی الزمانیات واذ الواجب تعالی بری عنہ فلا یتصور فی حقہ تعالی ہذا النحو من التخلف ولا شک ان الواجب تعالی محض الوجود المتاکد لا شائبۃ للعدم علیہ اصلا والحادث الزمانی لکونہ حادثا لم یکن دائما ازلیا فی الواقع والاعیان اذ الحدوث ینافی الدوام الازلی فہو متخلف عنہ فیتاخر عنہ تعالی فی الاعیان واذ الواجب لیس بزمانی فہذا التخلف الموجب للعدم فی الاعیان لیس بالنسبۃ الی الامتداد الزمانی بل بالنظر الی نفس الواقع وہو المعنے بالدہر فثبت القدم الدہری لکل حادث زمانی تنبیہا ان الفلاسفۃ قد طابقت علی الفرق بین الکائن والمبدع بان المبدع یتاخر عن ذات

وقد یقال الصدر الشیرازی ان الطبیعۃ ... (footnote, handwritten, largely illegible)

مولانا فی محل ... ان المتنافیین ... [illegible]

الواجب تعالی ... [illegible]

(margin note) ای نفس التغایر الی ... وای علی ... ابن سینا فی مسئلۃ علم الباری تعالی شانہ ۱۲ منہ

الباری تعالی تاخرا بالذات والکائن فی الاعیان بالوجود بعد العدم بعدیۃ موجبۃ للتخلف ولو لم یکن الکائن حادثا دہریا فہذا التخلف زمانی و ذا لا یتصور بینہ تعالی وبین الکائن لما مر ولم یثبت الفرق ثم یبتنی علی ما مہد ان الحوادث لو تسلسلت الی ما لا نہایۃ لہ متعاقبۃ لکان کل واحد حادثا زمانیا بالمقدمۃ الاولی وکل حادث زمانی فہو حادث دہری بالمقدمۃ الثانیۃ ای معدوم محض فی الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الاستداد الزمانی وخصوصیات اجزائہ واطرافہ فاذا کان کل فرد حادثا موجودا بعد العدم الصرف واللیس البحت فالطبیعۃ ایضا حادث موجود بعد العدم فثبت انہا حادثۃ دہریۃ والا لکانت الطبیعۃ موجودۃ فی الواقع بدون وجود الفرد وذلک بالمثل الافلاطونیۃ وذلک باطل بالمقدمۃ الثانیۃ ثم قال وہذا لا یستلزم الحدوث الزمانی لجواز انحفاظ الطبیعۃ فی آفاق تمام الزمان ولا یخفی علیک ان تذکرت ما سبق من حمل الطبیعۃ المتنافیین یجوز ان یکون الطبیعۃ حادثۃ وقدیمۃ ولکن ان نظرت وفکرت فی معنی الدہر والحدوث الدہری ابت عن ذلک التجویز لان وقوع الحدوث الدہری علی کل واحد یقتضی سلب کل واحد فی نفس الامر مع عزل النظر عن الاستداد الزمانی وبذلک یثبت حالۃ بہا یتحقق تقدم القدیم علی کل واحد منہا وثبوت تلک الحالۃ توجب التناہی وانما قلنا ثبوت تلک الحالۃ لانا فرضنا وجود الواجب تعالی فی الواقع مع عزل النظر عن الاستداد الزمانی فاما ضروری مجامعتہ مع جمیع الحوادث بان لا یتخلف واحد عنہ تعالی اصلا فذلک یوجب عدم العدم السابق علی الحوادث الدہری وہو خلاف المفروض او یکون بعض متخلف عنہ دون البعض فہذا البعض الذی مجامعتہ ضروریۃ ان کان معینا فی الواقع ینافی الحدوث الدہری وان کان علی الانتشار فالانتشار عبارۃ من وجود واحد بعد واحد وہذا البعدیۃ لا یتصور الا بالزمان وقد عزل النظر عنہ فیجب ان یکون فی الواقع مرتبۃ لا یکون شئ من الحوادث موجودا فیہا وہو المطلوب فالانسب المنع علی قولہ کل حادث زمانی فہو حادث دہری فان قلت الحادث الزمانی متخلف عن الواجب تعالی قلنا مم وبیانہ علی الوجہ المفصل یطلب من المطولات وقولہ تطابقت آہ ایضا ممنوع بل الفرق ان الکاین قد سبق علیہ العدم الزمانی والمبدع متعال عن الزمان وفی حق الوجود الدہری القدم الدہری للمبدع والکاین متساویان جدا فان المعتبر

الدهرية ليس بازاء سابقية دهرية او لاحقية كذلك فى اعترض الامام الرازى بان هذه معية
بلا سابقية مقابلة لها واجاب بعض آخر من المتاخرين الذى بلغ مبلغ الحكار السابقين بان
هذا الاعتراض مبنى على الغفلة عن معنى الحدوث والسبق الدهرى وقال ان مقابل المعية الدهرية
هو اللامعية الدهرية لا السبق الدهرى فان السبق الانفكاكى لا يتصور بدون استداد زمانى
حامل للسبق فان زعم الامام ان تحقق احد المتقابلين يقتضى تحقق الآخر فى محل ما فذلك
مم تصورا وتعقلا وان زعم ان تحقق احد المتقابلين يقتضى لمفهوم المقابل الآخر فذلك حق
لا يضرنا قوله الوجه الخامس آه هذا على سوال الرابع يحتمل ان يكون معارضة وتقرير توجيه
المعارضة ههنا مثل توجيهها هناك فتذكره قوله ويدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة
آه اعلم ان براهين ابطال التسلسل كالتطبيق والتضايف مثلا لا يتصور جريانها الا فى الامور
الموجودة بالفعل المتمائزة فى نفسها والا فتطبيق الآحاد على الآحاد كما فى الاول والسوال
عن مساواة آحاد احد المتضايفين مع آحاد الآخر فى الثانى فى الاعتبارية التى لا وجود لكل
واحد منها الا بعد اعتبار العقل وليس لها وجود الا وجود منشاء الانتزاع اما فى الآحاد المتناهية فلغو
واما فى غير المتناهية بالفعل فبط لاستحالة اقتدار العقل على اعتبار الكل مفصلة وبيان وجودات
تلك الاعتبارات ان اشلا يلزمه ج فاللزوم ثابت ولزوم اللزوم ايضا ثابت وهكذا
هذه قضايا صادقة لابد لها من وجود الموضوع كما فى بعض الشروح لا يجدى الى طائل لانه ان اريد
صدق جميع القضايا حقيقة وثبوتها باعتبار منشأ انتزاعها فحق لا ينفعكم وان اريد غير ذلك
فمم صدقها وبهذا ظهر عدم جريان الدليل فى الاجزاء المحمولة قوله فيزيد عدد المسبوقية آه اعلم
ان مساوات آحاد احد المتضايفين للآخر ضرورية والا لزم تحقق احدهما بدون الآخر فاذا
زاد واحد من آحاد احد المتضايفين ظهرت الاستحالة ولا يرد النقض بالاب الواحد الذى
له ابنان فان الاب مع اعتبار ابوته لهذا غيره باعتبار ابوته لذلك مع ان الكلام ههنا
فى السلسلة التى كل واحد منها معلول عن سابق وعلة للاحق وهكذا فكل معلولية جملة واحدة
من تلك السلسلة لان تلك السلسلة سلسلة السابقية المسبوقية لا ينتظم الا بان يكون لكل علية ومعلولية
بالنسبة الى واحد داخل فى السلسلة لان هذه العلية ليست غيرا [illegible] والمعلولية فاذا فرضنا

اعلیٰ سابقۃ علی معلول وہو ج وہذا المعلول ایضا لہ معلول وہو ح انعقدت ہکذا سلسلۃ السابقیۃ والمسبوقیۃ من آ و ب و ج لان کل سابق علۃ للاحق فاذا فرضنا لا معلولا آخر وہو د کان مع ب لکونہا معلولی علۃ واحدۃ وہی آ فلم یکن مسبوقا عن ب ولا سابقا علیہ ہذہ ہذا المبق والداخل فی ہذہ السلسلۃ لا بد ان یکون سابقا علی واحد ولاحقا لآخر ویلزم ایضا انہ اذا زادت المعلولیۃ علی العلیۃ لم یکن لہا نسبۃ الی ما قبلہا وہکذا کل ما فرضنا معلولا فوق المعلول الآخر یلزم ان یکون معلول بلا علۃ بالبیان المذکور فالکل معلول بلا علۃ وہذا خلف فاحش فاذا عرفت ما قدمناک لم یرد ما قیل انہ ان اریدت شرطیۃ المساواۃ للتضایف فی العدد من الطرفین فمم وان اریدت بمعنے ان کل مضایف فلہ آخر مسلم ولا ینکرہ فان ہہنا کل معلول فلہ علۃ وایضا لا یرد ما قیل ان التساوی یطلق علی معنیین احدہما تطابق الحدین من الطرفین والثانی ذہاب الکمیتین الی حیث لا ینقطع ففیہا العلیۃ والمعلولیۃ اللتان ما فوق الآخر تساویان بالمعنے الآخر واذا اخذ مع سلسلۃ المعلولیۃ معلولیۃ اخری فان زادت سلسلۃ المعلولیۃ بواحدۃ وہذہ الزیادۃ ممنوع البطلان فان الزیادۃ ایضا متصور علی نحوین احدہما ما ازداد بعد تطابق الحدین والثانی ہو الزیادۃ مع ذہاب السلسلتین واللازم ہہنا ہو الثانی غیر ظاہر البطلان لانا قلنا بتساوی آحاد احد المتضایفین للآخر وعلی ذلک التقدیر ای عدم التناہی یلزم زیادۃ احد احدہما علی الآخر وذلک خلف باطل سواء قلت بتطابق الحدین ام لا قولہ ولا یتوہم الی اخرہ فی بعض الحواشی لا یخفی علیک ان التسلسل من جانب المعلول انما ہو بمعنے لا تقف لا ان التسلسل واقع وہذا کما قالوا ان فی العدد تسلسلا فکانہ ذہب التسلسل مذہب الخصم وارخی العنان یعنی ان التسلسل فی الجانبین متحقق والسلسلۃ الغیر المتناہیۃ من الجہتین موجودۃ حقیقۃ علی ما ہو مذہب الخصم فبعضہم کان یتوہم عدم جریان البرہان علی تقدیر کون السلسلۃ غیر متناہیۃ من الطرفین العلۃ والمعلول موجودۃ حقیقۃ ففیہ الجریان واثبت التناہی من الطرفین طرف العلیۃ والمعلولیۃ والخصم یقول باجتماع المعلولات فی الواقع فالحاجۃ الی اثبات التناہی من الطرفین لیس الا علی تقدیر فرض وجود السلسلۃ الغیر المتناہیۃ من الطرفین فلو کان عدم التناہی فی جانب المعلول بمعنے لا تقف فلا یجری فیہ البرہان علے

ما تکلم الشارح والخصم فلا حاجة الی اثبات تسناهیة فان ہذا النحو من عدم التناہی لم ینکرہ
احد فما قال البعض لدفع ما فی ہذہ الحاشیة ذیل قول الشارح اما اذا کان من الجانبین آہ بقولہ
بان لا ینقطع السلسلة لا فی الماضی ولا فی المستقبل کالامور المتعاقبة ویکفی فی تحقق العلة
امکان المعلول فلا یضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فاندفع ما قیل لا یخفی علیک
انتہی لیس بشیء لان کلام ہذا البعض یقتضی بان مقصود الشارح جریان البرہان فی اللاتقفے
وہذا کما تری ثم القول الظاہر ہہنا ان التسلسل فی المتعاقبات الزمانیة الموجودة سواء کانت
فی جانب الماضی او المستقبل والمعلولیات والعلیات التی کک جائز عند الحکیم والتسلسل
بمعنی لا تقف جائز عندہ وعند المتکلم والتسلسل الاول غیر جائز عندہ ولذا حکم بنہوض براہین
التسلسل من قبل المتکلم فی القسم الاول مطلقا وانکر بہذا النہوض الحکماء والذی حکم المتکلمون
من جواز التسلسل فی جانب المستقبل لا بد ان یحمل علی معنے لا تقف ولو کان مرادہم ما حکم
الحکماء بجوازہ فی المستقبل کیف یتصور من الشارح اجراء البراہین من طرف المتکلم لابطال
تسلسل المتعاقبات مطلقا ولا فرق فی حکم التعاقب فی الماضی والمستقبل الا بالحمل علی ما حملنا
علیہ ثم الدلیل ناہض فی غیر المرتبات عند البعض خلافا للجمہور والشارح انما حکم بالجریان مطلقا
بعد اثبات الترتیب فی جمیع الامور المتسلسلة علی ما یجیء قولہ فان کان تجویزہم آہ اعلم ان
التطبیق تفصیلی وہو تطبیق جزء جزء مفصلا فی العقل او فی الخارج وکلا القسمین لا یتیان ولا یحصلان
فی الامور الغیر المتناہیة سواء کانت متعاقبة او مجتمعة فی العقل او فی الخارج لان ہذا التطبیق
اما فی الزمان المتناہی او اطراؤہ فصریح البطلان واما فی الزمان الغیر المتناہی فلا یحصل بالفعل
الا بعد حصول ذلک الزمان بمع انصرامہ وحصولہ کذلک فی حیز البطلان واجمالی وہو الحکم
الصحیح من العقل بعد اعتبار الوجود والترتیب فی الامور المتناہیة او الغیر المتناہیة بان طبقنا
الاول من احدی الجملتین علی الاول من الثانیة والثانی من تلک الجملة علی الثانی من الثانیة
وہکذا فیحکم العقل بعد وجود الترتیب واعتبارہ بان الاول والثوانی والثوالث متطابقات
وکل مرتبة عددیة من احدہما بازائہا مرتبة عددیة من الاخری وبعد تلک المرتبة کک ثم وثم
الی ان لا یوجد مرتبة من احدہما الا وقد وجد بازائہا مرتبة من الاخری فہذا الحکم الاجمالی العقلی

المقصود في الزمان هو الذي يقتضي بعد تطابق المبدأين وانتظام الاوساط نقصان الجملة
الثانية بواحد من الجانب الآخر وزيادة الاولى في ذلك الجانب بواحد فان مساواة الكم
الزايد والناقص من المحالات بالذات فاذا فرض هذا التطبيق في الامور الموجودة المتناهية
فتنتقل الزيادة لكن لا ينفع وان فرض في الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية على ما هو
مزعوم الحكيم فلا بد من الانتقال ايضا لان تطابقات الاول والثواني والثوالث وهكذا
من احدى الجملتين على الاول والثواني والثوالث من الثانية على ما فصل يقتضي بان لا يبقى
مرتبة من مراتب النظام الغير المتناهي من احديهما الا ويوجد مثلها من الثانية فاذا كان مطابقة
كل من الاول والثواني والثوالث المبتداءة من جانب التناهي من احدى الجملتين على مثلها
من الثانية ولم يبق مرتبة في احديهما الا وجد مثلها في الاخرى بازائها فالزيادة المفروضة في
احد الجانبين اما في مكان العدم فيلزم المساواة وحالها قد سمعت واما في المبدء فقد فرض
معلول مثله من الاخرى بحكم التطبيق واما في الاوساط فهي منتظمة متوالية بحكم الترتيب المفروض سابقا
فلكل واحد ومرتبة من احديهما بازائه واحد ومرتبة من الاخرى فآحاد الجملتين في مراتب الاوساط
بحكم الترتيب تساويا القدمين في ازدياد المراتب وتطابقه لا تسع تحلل الزيادة فانتقلت الزيادة
في جانب عدم التناهي وهو لا يتصور الا بعد انصرام الآحاد وهو التناهي وان فرض هذا
الترتيب في الامور المتعاقبة الوجود كما هو مزعوم الشارح فان خصص الغرض فيما خرج منها من
القوة الى الفعل فذلك متناه فحاله كحال ما فرضنا في الصورة الاولى وان لم يخصص واجري
التطبيق في الجميع فلعدم وجودها الا شقصا منها وهو كالاوساط وانما ينتقل الزيادة من مرحل
من تلك الاشقاص المتناهية بالفعل الى مرحل منها ولا ينتقل الزيادة في الجانب الآخر الا اذا وجد
ذلك الجانب وخروجه الى عالم الوجود من المستحيلات فالحكم العقلي بالمطابقة في الجميع لا يتصور الا بعد
ثبوت نفس الجميع هو الجملة وهو ههنا من المستحيلات ولا يكفي مطلق الوجود اعم من القوة والفعل
لانتقاضه باللاتناهي اللاتفقي فالعقل يحكم بالتطابق بالفعل فيما وجوده كذلك وحكم التطابق على
تقدير الوجود لا يظهر به الخلف كما في اللاتفقي فان الخلف الزيادة بالفعل في جانب اللاتناهي
بالفعل وذلك في الموجود بالفعل فان قلت انها موجودات دهرية قلنا هذا جواب آخر من الشارح

کما یدل علیہ ظاہر کلامہ والظاہر عند العقل انہ لا فرق بین المتعاقبات الخارجیۃ اذا قطع النظر عن حدیث الوجود الدہری وبین اللاتناہی اللاتفقی کالعدد واجزاء الجسم ومقدورات اللہ تعالیٰ لان ما بالفعل متناہ فی الصورتین وان کان الموجود فی الاول فی الخارج وہٰذا فی الذہن ولا وقوف فی کل الی حد لیس یمکن بعدہ علی التساوی فی الصورتین فالمتعاقبات الزمانیۃ مع قطع النظر عن الدہر وان کانت موجودات زمانیۃ فی حکم العدد والی ما قلنا من التفصیل یشیر کلام بعض الحواشی ان الشیء لما لم یکن موجوداً مجتمعۃ احادہ فاین یعرض العدد والغیر المتناہی لذلک الشیء واین ذلک الشیء حتی یتنزع منہ العدد الغیر المتناہی بحسب الواقع فی مجموع الزمان فیمتنع تحقق العدد الذی یساوی کلہ جزءہ علی تقدیر التعاقب وہٰذا بعینہ محل کلام بعض الکملۃ من المتاخرین من ان التطبیق وان کان فعل العقل لکن قد یکون بحسب الواقع وقد لا یکون ففی الاول یکفی التطبیق بین آحاد کل من السلسلتین من اخر تطبیقاً اجمالیاً باللحاظ الاجمالی لان مصداق ہٰذا الحکم متحقق فی الواقع بلا اختراع واما اذا لم تکن آحاد السلسلۃ موجودۃ معاً فلا یکفی التطبیق بین کل من السلسلتین مع آحاد الآخر باللحاظ الاجمالی بل لا بد من لحاظات تفصیلیۃ وتطبیقات کثیرۃ والعقل عاجز عن تلک انتہی فح لا یتصور اجراء البراہین فی المتعاقبات بحسب التعاقب الزمانی علی الحکیم ولا فرق بین تجویز الحکیم التسلسل فی المتعاقبات المستقبلۃ وبین تجویز المتکلم بناءً علی کونہ بمعنی اللاتفقی کما مر منا ویجب التنبیہ علی ان بعض المحققین من المتاخرین الذین بلغ مبلغ السابقین قد خصص اجراء البرہان فی المادیات وقال التطبیق المستعمل یراد بہ ما عہد فی العلوم التعلیمیۃ وہو تطابق طرف المقدار علی الآخر فالدلیل مخصوص بابطال تسلسل الاجسام ولواحقہا فلا یجری فی اثبات المبدأ الاعلی الاول وحکم بعدم صحۃ ما زعم المتاخرون من اجرائہ فی کل موجود مرتب ونسب ہٰذا التخصیص الی الرئیس والحق خلاف ذلک لان محصل کلامہ ما یرجع الی منع التطبیق فقد عرفت ان المعنی بالتطبیق ہو الاجمالی علی ما علم ہو ایضاً ولا تقتضی ہٰذا التطبیق کون الآحاد من الجملتین ذا وضع او مادۃ فان فرض تطبیق اوایل من احدیہما علی اوایل من الاخری لا یوجب الوضع والمادۃ بل الوجود والترتیب وان کان یرجع الی منع لزوم الزیادۃ فی الجانب الآخر

علی ان اللاتفقی بمعنی عدم الوجود المجتمع فی صورۃ اللاتفقی بمعنی اللاتفقی وفرق بین فی الوضع ۱۲ منہ

واستحالته فقد عرفت حاله ایضاً فان بعد تطبیق الآحاد بالمبدأ علی المبدأ والاوساط المنتظمة علی مثلها لایتصور بقاء الزیادة فی ہذین الجانبین ای المبدأ الوسط فہی اما مسلوبة بالکلیة فیلزم تعادل الکمین المتعادیتین وہو کما تری ولایخصص لہذہ الاستحالة بالمادیات فان الکم الزاید یستحیل معادلته مع الکم الناقص وان کان فی غیر المادیات واما تحققہ ولاسبیل لتحققہ الا فی الجانب الآخر وہو المطلوب واما الانتساب الی الرئیس فی معرض الخفاء فان الشیخ فی طبیعیات النجاة بعدما بین ہذا البرہان قال ان ہذا الخلف لازم ان اجتمعت الآحاد وترتبت واما ان کانت غیر مجتمعة او مجتمعة غیر مرتبة فلا برہان علی امتناعہ بل ربما یوخذ برہان علی وجودہ کالزمان والحرکة وضرب من الملائکة والشیاطین بلا نہایة فی العدد لان مالا یترتب آحادہ فلن یحتمل التطبیق وما عدیم الاجتماع ففیہ التطبیق ابعد فہذا الکلام دلیل علی انہ ما خص البرہان بالمقدار واعترض علی ہذا البرہان بعض من صعد معارج العلوم من المتاخرین وقال فاما السبیل التطبیقی فلا یقال بجدواہ ولا تعویل علی برہانیتہ لان فیہ تدلیساً مغالطیاً فاللا متناہیات فی جہة واحدة ربما یتطرق الیہا الزیادة من الجہة الاخری التی ہی جہة التناہی ولیس تصحیح تحریک اللامتناہی بکلیتہ من جہة اللامتناہی وتطبیق الآحاد باسرہا واخراجہا بتمامہا عن درجة ومرتبة وعن الدرجات بالاسر فاذا طبق احد طرفی احد السلسلتین الغیر المتناہیتین المختلفین بالزیادة والنقصان فی جانب التناہی علی الطرف الآخر فی الوہم فلا یزال الزیادة المنتقلة من الطرف مترددًا فی الوسط عن درجة ودرجة ولامصیر لہا الی جہة اللاتناہی ابدًا ہذا کلامہ مع تلخیص ولایخفی ان جریان ما افاد فی المتعاقبات وغیر المترتبات واضح واما فی المترتبات فیجر بان ہذا الکلام فی حیز الخفاء بتذکر ما ذکرناک فان الحکم العقلی الاجمالی بتطبیق الاول علی الاول والثانی علی الثانی وہکذا یکفی للتطبیق فی سایر الآحاد وما اردنا بالتطبیق ہہنا الا الحکم العقلی بان کل مرتبة من مراتب النظام فی احدی الجملتین مرتبة مثل تلک المرتبة واقعة فی نظام الاخری وہذا الحکم یستغرق سایر الآحاد علی الاجمال وذلک قد یکفینا لانتقال الزیادة من الطرف والوسط الی الطرف الآخر فسبیل المنع وان کانت مختلفة متعددة واسعة لکن سلیم الطبع لمیلانہ الطریق المستقیم سبیلہ واحد فاطلب الطریق المستقیم ولا یتفرق فتفرق

لک السبیل واعترض بعضهم بان جریان التطبیق فی المتعاقبات غیر معقول لان الترتیب شرط التطبیق ولیس الترتب الا التقدم والتاخر وهما من العوارض العقلیة لان التقدم والتاخر لکونهما من المتضایفین لایمکن عروض احدهما لموصوفه بدون عروض الآخر لموصوفه وهذه المجامعة لایتصور فی الخارج للتخلف بینهما فیه فهی فی الذهن فان اجری البرهان فی الامور الخارجیة الغیر المترتبة فلایمکن تماسه وان کان بحسب الذهن فهو فحش خطاء لعدم اقتداره علی استحضار الغیر المتناهی والجواب بوجهین الاول ما افاده من هو محیط العلم الجسیم بان القدر الضروری هو عدم انفکاک المتضایفین واجتماعهما فی ظرف الواقع دون الزمان والثانی انهما ای التقدم والتاخر لیسا بذهنیین بمعنی ان لایتصور عروضهما الا بعد وجود الشئ فی الذهن بشرطیة الوجود للعروض بل هما ثابتان للخارجیات مع قطع النظر عن خصوص لحاظ الذهن وان کانا ذهنیین بمعنی انهما یعرضان للشئ اذا حصل فی العقل ویحکم بالعروض العقل ثم اعلم ان الشارح لاجراء البراهین فی غیر المجتمعات قد طعن علی الحکیم فی تفرقتهم بین المجتمعات وغیر المجتمعات لکن یرد علیه ان المسلمین کلهم قائلون بابدیة العالم ویقولون بحصول اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار الی الابد واذا سلم جریان البرهان فی المتعاقبات مطلقاً من جانب الماضی والمستقبل لزم امتناع القول بابدیة العالم وهذا یخالف الحکیم والمتکلم ومع قطع النظر عن خصوص کلام الشارح یقول انهم حکموا بجریان البرهان فی کل سلسلة متعاقبة کانت او مجتمعة ومع هذا التجویز لایتصور الخلاص مع الخلاص للقوم ممکن بعد منع جریان البرهان فی غیر المجتمعات والاعراض عن جریانه فی الماضی فان مع القول بجریانه فی الماضی ایضاً لایتصور انکار الجریان فی المستقبل لعدم التفرقة راسا والقول الفیصل فی المقام ان المتکلمین بعدم قولهم بالقدم الدهری علی الحوادث المتعاقبة فی الماضی والمستقبل لایتصور جریان البراهین فی الطرفین اصلا لان الحوادث لها حینئذ محض وجود زمانی متعاقب کل فرد منه وهذا النحو من الوجود لایکفی لجریان البرهان کما سمعت ولذلک الحکیم یمنع بجریان البرهان نظرا الی هذا الوجود وان کان الشارح قد تصدی بجریانه وقد سمعت منا ما یدفع لکلامه وبناء علی هذا جوز المتکلمون ابد العالم وانما منعوا ازلیته بادلة اخری لاحت لهم وانما اعترضوا علی الحکیم باجراء هذه البراهین فی الماضی لاثبات تناهیه تنزلا

الی مذہبہم فانہم قالوا بالحدوث الزمانی مع القول بالقدم الدہری فالکل فی الدہر مجتمع فنظرا
الی ہذا اجری البرہان وانما خص الاجزاء بطرف الماضی وان کان حدیث الدہر یجوز کلیہما
ان جوز علی السواء ویمنع ان منع علی السواء لان المقصود حدوث العالم ردا علیہم والابدیۃ
فما اتفق علیہا کلا الفریقین والحکیم لزعمہ عدم جریان البراہین نظرا الی الاجتماع الدہری التعاقب
الزمانی قال بالتقدم الدہری علی جمیع الحوادث والمتکلم ما یقول بالقدم الدہری لکن الحوادث
المتعاقبۃ لما کانت عندہ فی حکم اللاتناہی الا تنقضی علی ما اشرنا الیہ سابقا اعترف بابدیۃ العالم
والکلام فی جریان البراہین نظرا الی الاجتماع الدہری یجی ما فیہ عن قریب لکن من اثبت التناہی
فی الماضی مع القول بالمعیۃ الدہریۃ للحوادث طرابنا علی الاجتماع الدہری وقال بابدیۃ
العالم مع قولہ بتلک المعیۃ علیہ اشکال لا مخلص عنہ **قولہ** فیرد علیہ آہ اعلم ان وجود المجموع
فی مجموع الزمان یتخیل علی نحوین آلاول وجود المجموع علی سبیل الاستمرار فی کل جزء منہ او بعض
جزء من الزمان والثانی وجودہ فی مجموع الزمان بانقسام اجزاء ہذا المجموع علی اجزاء الزمان
کما فی الحرکات والحوادث المتعاقبۃ ولو لم یکن للمجموع الغیر المتناہی وجود اصلا لا علی النحو الاول
ولا علی النحو الثانی کفی عن سونۃ اجراء البراہین فلا یرد ما اورد بعض الفضلاء من انہ لا وجود
للمجموع اصلا لا فی مجموع الزمان ولا فی جزء منہ اما عدم وجودہ فی مجموع الزمان فلان المجموع
انما یتحقق بعد وجود جزئہ الاخیر وقد انتفی بعض ذلک المجموع لان المفروض التعاقب بین اجزاءہ
وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الکل فثبت عدم وجود المجموع فی مجموع الزمان واما عدم وجودہ
فی جزء منہ فلانتفاء بعض الاجزاء فی ذلک الجزء فان قلت المجموع عبارۃ عن جمیع الاجزاء وجمیع
الاجزاء موجودۃ فالمجموع موجود البتۃ قاقول ان اراد من جمیع الاجزاء فی المقدمتین کل واحد
منہا فالصغری مم اذ لیس المجموع واحد منہا وان اراد کل واحد فی احدی المقدمتین وبالمجموع
فی الاخری فتکرر الوسط مم وان اراد مجموع الاجزاء فیہما فیلزم المصادرۃ اذ الکبری عین النتیجۃ
قولہ بل للوجود فرد آخر عندہم آہ جواب آخر مبنی علی الوجود الدہری مع قطع النظر عن الوجودات
المتعاقبۃ علی ما یدل علیہ ظاہر کلام الشارح ومن حمل علی جواب واحد فحالہ کما تری والدہر
یفسر بنسبۃ الشئ المتغیر الی الثابت وقد یکون معبرا عن نفس الوجود فی حاق الواقع مع عزل

النظر عن كونه في مجموع الزمان او في حد منه بل هو الواقع البحت فالمبدعات والزمانيات من الحركات والحوادث كل منها على سبيل واحد نظرا الى هذا النحو من الوجود وكلها عند الحكماء قدماء دهرية وبالنظر الى هذا الوجود مجتمعات على ما مر وان كانت الحوادث نظرا الى خصوصيات حدود الزمان متعاقبات ولما كان المراد من التطبيق الاجمالي العقلي على ما مر فهذا النحو من الاجتماع الدهري يكفي لجريان البرهان وينجر الكلام الى آخر المقدمات على ما مر تفصيله فتذكر وليس المراد بالتطبيق التفصيلي حتى يحتاج الى تفصيل تطبيق جزء جزء مفصلا في الخارج او الذهن فلا يجاب بما اجاب به من المتاخرين من بلغ مبلغ السابقين بان ما يفرض من التطبيق بين المتصلات الغير القارة في سنخ حقيقتها او الاعداد المتعاقبة في نحو وجودها الزماني ان كان بحسب الخارج فمن المحالات التي لا يصح ان يبتنى عليها لزوم الانقطاع في الواقع وان كان بحسب الذهن فانما يتاتى فيما ارتسم من تلك الامور في الذهن فيصل على تناهي ما ارتسم منها في الذهن دون ما وجد منها في الخارج وحق الجواب ههنا ان الموجودات المتعاقبة الزمانية موجودة في الدهر بنفس هذا الوجود في الخارج فانه من المستحيلات ان يكون لشيء واحد في الخارج وجودان فالتطبيق في الوجود الدهري لا يتصور الا بالتطبيق في نحو وجودها التعاقبي في الزمان وهذا النحو من الوجودات لا يتصور فيها التطبيق لانها بهذا الاعتبار لا تقف عند حد حتى يتصور فيها تمام التطبيق بحسب الخارج او بحسب الحكم الاجمالي الذهني على ما مر من التفصيل في صورة المتعاقبات وانت لا يخفى عليك ما فيه ليظهر بالتامل ويجب ان ننقل ههنا من الرئيس كلاما يفي الافهام معنى الدهر وحاله وبحث من الامام وجوابه ليظهر به كيفية ما اصطلحوا عليه فيما يتعلق بالدهر اما الاول فانه قال الشيخ في طبقات النجاة في فصل الزمان ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه فانا موجودون مع البزة الواحدة ولسنا فيها بل الشيء الموجود فيه اما اولا فاقسامه من الماضي والمستقبل واطرافه هو الآنات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات في الحركة والمتحركة في الزمان فكون الآن فيه ككون الواحد في العدد وكون الماضي والمستقبل فيه ككون اقسام العدد فيه وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد وما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان بل اذا قوبل مع الزمان فاعتبر به وكان له ثبات مطابق لثبات الزمان سميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهرا فيكون الدهر محيطا بالزمان هذا واما الثاني قال الامام الرازي في المحصل حكاية

ــه اشارة الى ان الاعتبار مختلف من الوجود الزماني بالاعتبار فهم الجريان باعتبار لا بوجه عدم الجريان باعتبار اخر ١٢ منه رحمه

عما قال الحکماء نسبة المتغیر الی المتغیر ہو الزمان ونسبة المتغیر الی الثابت ہو الدہر ونسبة الثابت الی الثابت ہو السرمد وقال فیہ فالمفہوم من کان ویکون ان کان امرا موجودا فی العین لکان اما ان یکون قار الذات فیلزم ان لا یکون موجودا فی المتغیرات وان کان غیر قار الذات استحال الوجود فی الثوابت فدفعہ المحقق الطوسی فی نقدہ بانہ لا شک فی ان وقوع الحرکة مع الزمان لیس کوقوع الجسم القار الذات المستمرة الوجود مع الزمان ولیس کوقوع القار الذات الباقی مع القار الذات الباقی کالسماء مع الارض وہذا الفرق معقول فللمصطلحین ان یعبروا عن کل معنی بعبارة قال السید قدس سرہ فی شرح المواقف ما محصلہ ان الامر الغیر القار بالعرض والامر الدفعی کلاہما متغیران حاصلان فی الزمان واذا نسب احدہما الی الآخر فہذہ ہی نسبة المتغیر الی المتغیر لا یتصور بدون الزمان فی کلا الطرفین والشیء الذی لیس وجودہ بتدریجی ولا دفعی نسبة الی الزمان والزمانیات بالمعیة فلا بد من احد الطرفین من الزمان ونسبة الثابت الی الثابت فی کلا الطرفین بریة عن الزمان فہذہ معان متفاوتة عبر عنہا بعبارات مختلفة وہذا التوجیہ یؤل الی الاول قولہ ثم لا یخفی آہ الظاہر انہ تتمة الاول فکانہ قال الشارح منع الجریان اما المنع التطبیق وقد عرفت حالہ او لمنع لزوم الاستحالة علی تقدیرہ فہو ایضا بطل لان المھم احد الامرین لازم البتة قولہ فلیتامل آہ فی بعض الحواشی اصطلاح الشارح انہ اذا ذکر لفظ فلیتامل بدون کلمة فیہ فہو اشارة الی ان فی الکلام تدقیقا وما قیل انہ اشارة الی منع لزوم التطبیق علی تقدیر ان یکون بازاء کل من الزائد واحد من الناقص فان الغیر المتناہی لذاتہ یقتضی ان لا تقف فی التطابق مع انہ توجیہ بما لا یرضی قائلہ لما سمعت من الاصطلاح قد سمعت منا کلاما یقفی لدفع قولہ فان الحکم الاجمالی بالتطبیق لا مخلص عنہ وہو حسبی وقد ذکر للاستناد حدیث الشہور والسنین فانہا لا تقف وہذا افحش من المنع لان عدیم النہایة بمعنی اللاتقفی لا یصح تمام الحکم الاجمالی بخلاف عدیم النہایة بالفعل وقد وقفت علی التفصیل فلا نعیدہ قولہ بل لہم ان یدفعوا آہ لا شک ان السلسلة الغیر المتناہیة المترتبة اذا طبق مبدؤہا علی مبدأ مثلا وحکم اجمالا بالتطبیق علی ہذا النحو بان التطبیق الثوانی علی الثوانی والثوالث علی الثوالث وہکذا لا یساق النظام فی الاوساط فینتقل الزیادة ضرورة الی الجانب الآخر وبذلک ینقطع ہذا الجانب من المزید علیہ

شرح مواقف ۱۱

وانقطاع جانب السلسلة یعین تناہیہا وبخلاف الغیر المترتبة فانہ لا وسط ہناک ولا طرف ولیس الاول والثانی شیأ متقرراً حتی یلزم من تطبیق المبدأ علی المبدأ تطبیق الثوانی والثوالث فانہ لا اول ہناک ولا ثانی ولا ثالث الا بعد اعتبار الذہن وذا ینقطع لانقطاعہ بانقطاع الاعتبار ولیس ہناک تساق الآحاد حتی یلزم عدم تخلل الزیادة بین الآحاد ولا یحکم العقل الا بان آحاد احدی الجملتین لا تساوی آحاد تلک الجملة الاخری کما فانا اذا فرضنا جملة من آحاد غیر متناہیة واخرجنا واحدا من آحادہا لا یثبت بمحض الاخراج تناہیہا مع انا نحکم قطعا ان احدی الجملتین لا یساوی آحادہا احاد الاخری بعد الاخراج وبالجملة ہذہ البراہین کلہا توجب التناہی لانقطاع السلسلة من جانب عدم التناہی ولما لم یکن ہناک جانب التناہی واللاتناہی معینا لا یظہر التخلف فلا یتصور ہہنا الا ان نفس اعداد الآحاد یبلغ الی اللاتناہی وذلک لا یجدی الی طائل فظاہر ان مراد الشارح من الاوساط لیس معناہ المتبادر بل ہذا المعنی ای عدم نقل الزیادة الی جہة اللاتناہی وہو من احد طرفی السلسلة فالزیادة اذا لم تنتقل الی جہة الطرف بعدم الطرف فعبر عنہ بالوسط اطلاق الملزوم علی اللازم ثم فرض امکان وقوع آحاد احدی الجملتین بازاء آحاد الاخری ان کان بحسب لزمان الغیر المتناہی فلا فائدة فیہ وان کان بحسب المتناہی فہم امکان ہذا فلا یرد ما قال شارح التجرید من ان وقوع کل واحد من الناقصة بازاء آحاد الکاملة ممکن فیکفی فرض وقوع ہذا الممکن للجریان قولہ الامور الغیر المتناہیة مطلقاً آہ اذا وجد شیأن بوجودین فالوجودان قد یتصوران بلحاظ واحد وقد یکون التصور بلحاظین ففی اللحاظ الاولی مجموع وفی الثانی آحاد فالمجموع عین الاجزاء باعتبار فان کان شیأن بینہما وحدة حقیقیة لقوة الربط یکون المجموع امرا حقیقیا لحصول الوحدة الحقیقیة نظرا الی وحدة الجزئین حقیقة لحصول الربط وہذا فی الماہیات الحقیقیة المتحصلة الخارجیة فان قلت الغیریة اللحاظیة یوجب اعتباریة سائر المجموعات لانکم قلتم انما المجموعیة منشأ الخصوصیة اللحاظ قلنا کلا فان التشخص یغایر الماہیة باعتبار اللحاظ مع انہ امر حقیقی ولیس وجود المجموع غیر وجودات الاجزاء ولہذا قالوا مجموع الجسمین جسم ولو کان للمجموع وجود سوی وجودات اجزائہ کیف یصح ذلک فانا لا نسلم ان الوجود المغایر الحاصل بعد الوجودین وجود جسم

قال المحققون منهم صاحب كتاب فتح المبين بانه فرق بين ان يلحظ الوحدة الغير المتكررة مرتين على ان يكون الغير المكررة هي الملحوظة بالذات وبالقصد الاول ولكن مرتين وبين ان يلحظ الوحدة المتكررة المثناة والملحوظة بالذات من اول القصد ففي اللحاظ الاول وحدتان مثلا غير متكررتين متقدمتان بالطبع وفي اللحاظ الثاني وحدة متكررة يعبر عنها بمجموع الوحدات المتاخرة هذا في العدد وكذلك سبيل القول في الواحد والاثنين اي معروض الوحدة ومعروض الاثنينية فاذا لا يبقى في اليد منع انا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء في قولهم في بيان وجود المجموع بانه جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجود فالمجموع موجود ولا يردما اورد هذا المانع دليلكم لو تم لدل على وجود اجسام غير متناهية من جسمين لان وجود الجسم في المجموع ليس غير وجود الجسمين كما علمت وكذا لا يردما اورده من انا لا نسلم الصغرى ان اريد بجميع الاجزاء كل واحد وان اريد مجموع الاجزاء يكاد مصادرة لان الكبرى عين النتيجة لان المراد الثاني والبيان تنبيه لا استدلال والدعوى بديهي فان وجود المجموع بهذا المعنى لازم من وجود الاجزاء بل عينه وان كان وجود المجموع يصلح النحوين قد يكون حقيقيا وقد يكون اعتباريا فان قلت اذا ثبت الاتحاد فمن كون وجود الاجزاء حقيقية يلزم كونه كذلك قلت لا نم فان الماهية من حيث هي وبشرط لا شئ متحد مع كون الاول حقيقة دون الآخر لكن اذن يبقى على الشارح منع قوي وهو انا لا نم وجود المجموعات حقيقة لاحتمال ان لا يكون هناك امر في الامور الغير المرتبة ربط توجب الوحدة الحقيقية للمجموع والقول بالمجموعات الاعتبارية لا يكفي لاجراء البرهان وهو ظاهر وقد عجب هذا المورد في فهم كلام المحقق الطوسي وآيراد صاحب المواقف فلا بد من ذكره قال المحقق في نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماهية نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شي يمتنع ان يكون نفس الشي المتاخر ويجوز ان يعتبر عند الاجتماع هي المتاخرة واورد صاحب المواقف بما حاصله انه لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما جزؤها فلم يكن جميعا واما خارجا عنها فزعم ان المحقق اختار شق الخروج وهو غير مضر لان الجزء انما هو واحد واحد لا الجميع هنا وهذا التوجيه مما لا يرضى به المحقق فانه في صدد رد اشكال الرازي في المعرف بان التعريف لا يصح لانها اما بجميع الاجزاء

او بالبعض او بالخارج والاول نفس ماہیۃ المعرَّف بالفتح فاجاب المحقق بمنع الاتحاد وحاصلہ
فرق بینہما وتغایر بالاجمال والتفصیل علی ما فصل فی کتب المیزان فحاصل الجواب ان جمیع الاجزاء
متحد بالذات لکن مع تغایر ما فبالنظر الی الاتحاد یندفع ایراد صاحب المواقف وبالنظر الی التغایر
یندفع ایراد الرازی فلم یبق اذن لکلام ہذا المورد معنے وتفتت ریحہ ہبنا ویسارا واختار شق
الخروج من طرف المحقق کانہ تجویز بان الحد یصح بالخارج فان التعریف بجمیع الاجزاء وہو الحد
وقد حکم علیہ بانہ خارج ولو سلم الخروج لا یدفع اشکال الرازی فانہ یرد ما ورده الرازی علی
الشق الثالث **قولہ** وان شئت قلت آہ حاصل التقریر الاول اثبات الترتیب فی جانب
العلل وحاصل الثانی فی جانب المعلول فکانہ اشارۃ الی الرد علی من زعم من الخصوم اجراء
البراہین فی سلسلۃ العلل دون المعلولات قال زبدۃ المحققین من المتاخرین فی التقویم
ما حاصلہ ان حکم التناہی بسلطان قضاء حکم العقل بالبرہان انما ہو فی سلسلۃ العلل دون المعلول
فان مدار ہذہ البراہین علی اثبات الترتیب والاجتماع وذا فی جانب العلل دون المعلول الیس
المعلول بحسب تاخرہ عن رتبۃ وجود العلۃ فکیف الاجتماع وہذا فی جانب المعلول واما فی
جانب العلۃ فلیس کک فان وجود العلۃ ہو الموجب لوجود المعلول فیصح ان العلل المترتبۃ
المتصاعدۃ مجتمعۃ الحصول باسرہا مع مرتبۃ المعلول الاخیر ولیس فی جانب المعلولات
ان کلہا مجتمعۃ الحصول باسرہا مع مرتبۃ المعلول الاخیر ولیس فی جانب المعلولات ان کلہا مجتمعۃ الحصول مع مرتبۃ العلۃ
ولا یخفی ما فیہ فان المعیۃ والاجتماع بین العلۃ والمعلول فی الخارج کاف وان لم یکن احدہما فی مرتبۃ نفس الآخر وایضا قد صرح ہو
فی موضع ان الاجتماع فی الدہر کاف بینہما لاجراء البراہین وعلیہ تبتنی اجراؤہ فی المتعاقبات
الماضیۃ والاجتماع الدہری بینہما ضروری فہذا القدر کاف فیما نحن بصددہ ولنذکر بعض البرہان
الذی جری فی السلسلتین وہو برہان الحیثیات وہو البرہان العرشی الذی مر ولتمہد مقدمۃ
ہی ان کل حکم یستوعب الآحاد علی کل تقدیر سواء کانت منفردۃ او مجتمعۃ ملحوظًا مع الاجتماع
او غیر ملحوظۃ کان ذلک الحکم مستغرقا للجملۃ ایضًا وان کان الحکم مختصًا بانفراد الآحاد لم یکن
مستغرقا فنقول ان کانت اعدادا او حرکات او ازمنۃ موجودۃ فالعقل یحکم بان ما بین کل
عددین او جزئین فانہ البتۃ متناہ والا لانحصر غیر المتناہی بین ذینک العددین او الجزئین

او عددین متناہ فالکل متناہ ولیس فی ہذا قیاس المجموع علی الافراد فانہ حکم واحد شمولی کما لو قیل
ما بین نقطۃ ونقطۃ اخری ای نقطۃ کانت دون الذراع فالمقدار دون الذراع والمنع
مجال وسیع قولہ فان قلت آہ کان الظاہر من کلامہ لابد من تحقق آہ انہ اثبت الترتیب
علی نحو العلیۃ والجزئیۃ فی العدد لینتہض البرہان کما یفصح عنہ کلامہ من السبق واللحوق فقد عرفت
بان العدد الاقل جزء من الاکثر فمنع الجزئیۃ فاجاب ولاً باثبات الجزئیۃ وثانیاً بان الکلام فی
الواحد والاثنین المعدودین لا العددین وعدم الجزئیۃ فی العدد لا یوجب عدمہا فی المعدود ولنمہد
للبیان تمام الدلیل مقدمات الاولی ان اختلاف الماہیات ذاتاً باختلاف الذاتیات کذا الثانیۃ
دخول الاجزاء المختلفۃ ذاتاً تارۃ ہذہ وتارۃ تلک فی الماہیۃ الواحدۃ مستحیل قطعاً والثالثۃ ان
دخول الوحدات فی العدد لازم سواء ترکب منہا او من الاعداد لوجوب دخولہا فیہ علی کل تقدیر
والرابعۃ ان الوحدات مع ہیئۃ واحدۃ کافیۃ فی تحصیل العدد عند العقل ولا حاجۃ الی تحصیل سائر
ہیئات الاعداد التحتانیۃ فتصور العشرۃ بدون خصوصیات ہیئات الاثنین والخمسۃ معقول
وبدون الوحدات العشر غیر معقول والخامسۃ ان نسبۃ الذاتی الی الذات لیس کنسبۃ العرضی
الی المعروض فی الدخول والخروج والتصور والوجود والملزوم والعروض والثبوت والسلب
فاذا وجد اشیاء متساویۃ النسبۃ فی تلک الامور فالقول بعرضیۃ البعض وذاتیۃ البعض ترجیح بلا مرجح
جدا فنقول اذا کان العدد مرکباً من الاعداد التحتانیۃ فاما من بعض المراتب دون البعض لزم
الترجیح بلا مرجح ولا یرد ان کون الشیء دون شیء ذاتیاً لیس بترجیح بلا مرجح والا لما یقال
لم تالف الجسم من الہیولی والصورۃ ولم یتالف من الجواہر المجردۃ لما سمعت فی المقدمۃ الخامسۃ
فان ما فی ہذا السوال لیس حالہ کحال نسبۃ المراتب العددیۃ التحتانیۃ الی الفوقانیۃ وان کان
مرکباً من جمیع المراتب التحتانیۃ بان لا یحصل ماہیۃ الفوقانیۃ الا مع ادخال الجمیع فالعشرۃ یدخل
فیہا الاثنان والثمانیۃ والثلاثۃ والسبعۃ وہکذا لزم دخول الاجزاء مراراً واستغناء الذات
عن تلک الاجزاء لعدم الحاجۃ الی تکرار الدخول والا لتعدد وجود الداخل فان الموجود فی الشیء
لا یتصور دخولہ ثانیاً فی ذلک الشیء الا بوجود آخر وان کان مرکباً من الجمیع بان یکون الاثنان
والثمانیۃ کافیاً والثلاثۃ والسبعۃ ایضاً کافیۃ مع انہ یقتضی استغناؤہ عن الذاتی ولزم تعدد ماہیۃ

لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الهيأة فيها كما هو مسلم عند المعترض ماهية مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد واستحالته بمعونة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقاني مثل سبيل تسعة الوحدات والثمانية فالقول بتركيبه من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة الثالثة والرابعة والقول بتركيبه من القدر المشترك بين الوحدات والاعداد التحتانية فذلك ليس بمغاير للوحدات فانها المشترك منها وبين جميع الاعداد قوله قلت آه لا يخفى عليك ان الوحدة ما مشترك بين جميع الاعداد وليس عددا ما عاداً كذلك ان التشخص لا يحمل على غيره ولا يدخل في حقيقة غيره والطبيعة يحمل ويدخل وليس لان التشخص او تقييده داخلا في التشخص فان ادخل التقييد كان حصة وان ادخل التقييد مع القيد اي التشخص او غيره كان فردا ولا اعتبار بدخول القيد بدون التقييد وان اعتبرت الطبيعة نفسها فهي الكلي وان اعتبرت مع التشخص فلان التشخص او تقييده داخل وجزء في المعتبر الملحوظ بل خارج عن نفسه وانما يعتبر الخلط في اللحاظ فاذا اعتبرت الطبيعة ملحوظة بالتشخص كانت نفسها مصداقا للشخص لا المجموع فالطبيعة هي الكلي نفسها تارة وهي الجزئي تارة وتفارقت احكامها بما مر فاعرفه فلم يجز ههنا مثل ما جاز ههنا فيحتمل ان يكون العدد عين الوحدات ويختلف حكمها دخولا وخروجا وهذا ما قال بعض المحققين ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري لا يكون محض الوحدات بل من حيث انها معروضة للهيأة لا ان الهيأة او تقييدها بها داخل فيه فلا يرد ان حيثية العروض ان دخلت لزم دخول الجزء الصوري وان خرجت لزم من دخولها دخوله لانه محض تلك الوحدات وقد استدل في بعض الحواشي على اثبات الجزء الصوري للعدد بان الوحدة من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا وصدق الكلي على واحد من افراده مثل صدقه على الكثير ومحض الوحدات يصدق عليها الوحدة فلم يكن كما لصدق الكيف عليها فضلا عن ان يكون عددا ولا يخفى عليك انه لو فرض دخول الجزء الصوري ايضا لا مخلص عن هذا الاشكال لو تم هذا البيان لان الجزء الصوري لا يكون كما لانه اما متصل فقط بطلانه او منفصل وهو العدد فلا بد له من جزء صوري وننقل الكلام اليه ثم وثم الى ان ينتهي الى امر لا يكون كما ولا يكون من مقولة اخرى

ولو کان کیفاً والا بحث المقدمات فان قیل ان الفصل لا یکون مندرجاً تحت مقولۃ بل سلمعنے المعہود عندہم قلنا مثلہ فی الوحدات علی ان کون الشئی من مقولۃ انما یوجب زیادۃ الجزء المادی لان المقولۃ جزء مادی للشئی باعتبارہ واثبات الصورۃ لا یوجب لازدیاد فی المادۃ وقد اورد علی مافی بعض الحواشی بالمنع علی قولہ کل ما صدقہ علی واحد من افرادہ مثل صدقہ علی الکثیر فان جزء زید کلی ولا یصدق علی جمیع اجزائہ ثم قال ولیت شعری ماذا یقول فی الواحد الحقیقی الذی لا تعدد فیہ بحسب الاجزاء والصفات والاعتبارات فان الکثیر من افرادہ کیف یصدق علیہ الواحد بذلک المعنے انتہی ولیت شعری کیف قال ما قال فکانہ ما رای الحاشیۃ القدیمۃ وما فہم معنے کلام القوم ان الکلی کما یصدق علی واحد من افرادہ فمعناہ انہ یصدق علی الکثیر یصدق کثیر فالحمار والغنم والبقر حیوانات لانہا حیوان واحد فجمیع اجزاء زید ان اراد بہ المجموع المغایر لہا فلا کلام فیہ لان الکلام فی الکثیر لا المجموع المغایر لہ وان اراد نفس الاجزاء الکثیرۃ فہی جزء لزید بمعنے ان جزء زید یصدق علیہا فان الاجزاء من حیث التفصیل لیست بمصداق زید فہو مصداق بجزء زید بصدق کثیر وحاصلہ انہا اجزاء کثیرۃ لزید علی قیاس ما قلنا فی الحیوانات ولا مناقشۃ فی الصدق علی ہذا النحو ولا مناقشۃ ایضاً فی صدق الواحد الحقیقی بالمعنے الذی اراد القوم علی افرادہ بعد وجودہا علی ذلک النحو من الصدق ثم استدل المورد علی نفی الجزء الصوری والشجرۃ تبتنے عن الثمرۃ قولہ وح یکون آہ یمکن ان یناقش بان الوحدات متوافقۃ فی نفس حقیقۃ الوحدۃ فلا تفاوت اذن فی الاعداد الا بدخول الوحدات الکثیرۃ فی بعض والقلیلۃ فی بعض آخر والکثرۃ والقلۃ من العوارض التی لا توجب اختلافاً نوعیاً فمجاز ہذا الاختلاف علی تقدیر نفی الجزء الصوری والقول بانہ یجوز ان یکون ہذا من خواص الکم المنفصل لا یتم الا بالتزام ان کل وحدۃ مخالفۃ بالماہیۃ لوحدۃ اخری وہذا کما تری وان نوقش بان الوحدات یجوز اشتراکہا فی الوحدۃ مثل اشتراک المعروضات فی عرض ولا یعلم الماہیۃ الوحدات حتی یحکم بالتوافق والتخالف فیحتمل التخالف قلنا انہا اعتباریۃ والماہیۃ لاعتباریات ما حصلت عند التصور والحاصل من کل وحدۃ امر واحد وبعد تسلیم توافق الوحدات لا یتم فان اتحاد حقیقۃ اجزاء الشئی یوجب اتحاد نفس ذلک الشئی وہذا

مما لا يشك فيه ولا خصوصية في هذا الحكم للكم او غيره **قوله** ثم عدم تركب آه اعلم ان الدليل الثاني لتركب المعدود من العدد جار بعينه في المعدود فالمنع بعد تسليم ذلك في غير موضع بيان ذلك ان المجموع الفوقاني من المعدود لو كان مركبا من جميع المجموعات التحتانية باحد النحوين اللذين ذكرنا يلزم تعدد الماهية لشئ واحد او تكرر الذاتيات واستغناء الشئ عما هو ذاتي وان كان مركبا من البعض دون البعض يلزم الترجيح من غير مرجح وان فرق بين العدد وساير المعدودات بان ههنا ماهية تلك الامور اعتبارية فلا يلزم خلف وهناك اى العدد ولما كانت ماهية محصلة يلزم الخلف وهو استغناء الماهية المحصلة عن الذاتيات او تعدد الحقايق للماهية المحصلة فلا يخفى ما فيه يظهر بادنى تامل فيه ثم اعلم انه لو لم يثبت الترتيب على نحو العلية والجزئية فلا اقل من اللزوم بين تلك الامور وذلك يكفي لاثبات الترتيب بين الاعداد ومجموعات المعدودات **قوله** وعلى ذلك تبتني آه قال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات كلاما مجيبا عن شبهة وردت على الحكماء بقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهي انه يلزم ان يكون العالم كله سلسلة واحدة فاجابوا بما اجابوا ومحصل كلام المحقق هذا اذا فرضنا مبدأ اولا وليكن آ وصدر عنه واحد وهو ب وهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن ب بتوسط آ شئ آخر فيكون في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شئ وبتوسط د وحده شئ ثان وبتوسط ج ود معا شئ ثالث وبتوسط ب وج معا رابع وبتوسط ب ود خامس وبتوسط ج ب د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط ج آ معا ثامن وعن ج وحده تاسع وعن آ وحده عاشر وعن ج د حادي عشر ويكون هذا كله في ثالثة المراتب انتهى وان تاملت فيه وجدت دفع تلك الشبهة بدون التزام وجود المجموعات في الخارج فضلا عن ان يكون مغايرا بعضها مع بعض في الخارج او يكون بعضه جزء البعض ومثل هذا الكلام يتاتى عن منكري المجموعات الموجودة في الخارج فان حاصله يرجع الى ان آ ب ج حصل شئ منها ويمكن ذلك بان يكون كل واحد منها علة والباقيان يكونان شرطين ولا حاجة الى وجود المجموع فظهر صحة كلام بعض الحواشي من انه لم يظهر وجه ابتناء كلام

قوله فيلزم من الكلام بغير ما التزم ما من قال في نفي وجود المجموعات في الخارج ١٢ منه

المحقق علی ذلک فالمشار الیہ بکلمۃ ذلک ما وجود المجموعات او الجزئیۃ او التغایر المفهوم التزاما
من توقف وجود المجموعات ولیس یبتنی علی شئی من الامور الثلثۃ قولہ وعلی ہذا آہ حاصل
البرہان ان الجملۃ لا بد لہا من علۃ وہی لا یجوز ان یکون جزءا وعینا فیکون خارجا وہو الواجب
فیلزم ضرورۃ ابتنائہ علی وجود الجملۃ والا لما طلبت العلۃ لہا وعلی جزئیۃ المجموعات للجملۃ والا
لما یحکم علی تقدیر کون العلۃ خارجۃ بالوجوب ثم انہم قد حکموا باتمام ہذا البرہان وبعد ابتنائہ
علی الجزئیۃ ایضا ولا یتم لان اثبات الجزئیۃ فی المعدود مشکل کما فی العدد لما ذکرنا قولہ لا قدح
آہ قد یقدح علیہ بالتزام علیۃ الجملۃ نفسہا فلعل المراد القدح الصحیح وہذا القدح ضعیف ثم
ان سلم وجود الجملۃ بتغایر الاجزاء فلم لا یجوز عدم حاجتہ الی علۃ لاحتمال کون وجود الجملۃ علی
تقدیر الغیریۃ امرا اعتباریا فالقدح اذن اثنان الاول فی ثبوت الحاجۃ والثانی التزام
کون الجزء علۃ لا قدح واحد وکلاہما قدحان صحیحان وان انکر التغایر وقیل وجود الجملۃ
نفس وجودات الاجزاء فالقدح وان کان واحدا وہو الثانی فقط لکون الجملۃ اذا
یکون امرا حقیقیا خارجیا مثل وجودات الاجزاء لکن کون الجملۃ نفس الاجزاء یقتضی بان
لا یثبت الترتیب فیما اثبت سابقا من وجودات المجموعات فی صورۃ الآحاد الغیر المترتبۃ
فاذا کانت وجودات الآحاد نفس وجودات المجموعات فمم جاء الترتیب فی احدہما دون الآخر
فتامل فان فیہ شیئا ولا باس بذکر اصل الدلیل علی وجہ لا یرد علیہ قدح وتقریرہ علی قررہ
بعض اجلۃ المتاخرین بقولہ الاصوب ان یقرر کلام المص بہذا الوجہ وہو انہ ان لم یکن فی الوجود
موجود واجب لذاتہ لکانت باسرہا سواء کانت غیر متناہیۃ بان یتسلسل او متناہیۃ بان یدور
ممکنات صرفۃ وکل ممکن جائز العدم لذاتہ فیجوز انتفاء الآحاد باسرہا بان لا یوجد واحد اصلا
ویلزم من ذلک ان لا یکون واحد منہا مستندا الی سبب فی ذلک مع لان سبب الممکن ما لم یجب
وجودہ ولم یمتنع عدمہ لم یوجد ذلک الممکن فلا محالۃ وجودات الممکنات متناہیۃ او غیر متناہیۃ
یحتاج الی علۃ خارجۃ عنہا لا یقال ان اردت بجواز العدم علی الممکن امکانہ الذی فہو لا ینافی
وجوبہ وان اردت بہ جواز العدم فی نفس الامر فمم لان کل واحد من الممکنات المتسلسلۃ فرضنا
وجوب وجودہ بعلۃ وانتفی بہا عدمہ لانا نقول المراد ہو الثانی وقول کل منہا وجب بعلۃ

قلنا کلا لان العلل اذا کانت ممکنات صرفۃ بدون استنادہ الی الواجب بالذات سواء کانت متناہیۃ او غیر متناہیۃ فھی مما لا یحصل بہا وجوب المعلول لجواز انتفائہ مع انتفائہا وان لم یجز انتفاؤہ مع تحققہا ولا یمکن خروج الوجود من اللیس الی الایس ما لم یحصل امتناع جمیع انحاء العدم علی المعلول ومن جملۃ تلک الانحاء عدمہ فی ضمن عدم الکل وہذا طور من العدم لا یحصل امتناعہ الا بدخول الواجب بالذات فی سلسلۃ الاستناد انتہی **قولہ** وہم فاسد آہ وجہ الفساد قد ظہر من کلام الشارح سابقًا لکن لما انجر الکلام الی برہان اثبات الواجب تعالی ولکونہ مبنیًا علی ذلک الکلام نبہ بفساد الوہم ثانیًا لئلا یتخیل عدم صحۃ البرہان بناءً علی وہم فاسد بان یتخیل انہ لما لم یکن ہناک الا الآحاد وقد وجد لکل واحد علۃ فلم یبق فی السلسلۃ شئ یطلب لہ العلۃ ولما اثبت الشارح وجودًا للکثیر ومجموعًا فی السلسلۃ اندفع ہذا الوہم بلا مریۃ **قولہ** فان قلت آہ حاصل ہذا الاشکال انکم قلتم بجریان البرہان فی کل سلسلۃ بعد اثبات الترتیب مطلقًا ویلزم من ذلک ان لا یکون للواجب تعالی علمًا بالاشیاء الغیر المتناہیۃ وہو مع انہ خلاف المذہب بط فی نفسہ وجہ الملزوم انہ لو کان عالمًا بالاشیاء الغیر المتناہیۃ فلا یشک فی انہ لا بد لکل معلوم من علم ولمعلوم آخر من علم آخر فتعدد العلوم بحسب اعداد المعلومات وینجر مقدمات الدلیل الی الآخر حتی یبطل عدم تناہی العلوم فاجاب بما حاصلہ ان العلم قسمان تفصیلی یقتضی لکل معلوم علمًا ویتعدد بحسبہ واجمالی ہو ان یکون شئ واحد مبدء الانکشاف امور کثیرۃ لا بان یکون الاشیاء مندمجۃ ثابتۃ فی ضمن شئ واحد کما فی المحدود بالنسبۃ الی الحد ولا بان یکون الاشیاء الکثیرۃ حاصلۃ فی الذہن متعلق بلحاظ واحد بالکل کما فی القضایا المجملۃ ولا بان یکون حقیقۃ متحدۃ مع الکل ینکشف انکشافہ الکل کما ینکشف الجزئیات بانکشاف حقایقہا النوعیۃ ولا کما یحصل فی ذہنک عند ارادتک جواب مخاطب معنی ثم یفصلہ فی الخارج شیئًا شیئًا کما قال بعضہم فان کل ہذہ الوجوہ باطلۃ ہہنا بل ہذا نحو خصوصۃ بین شئ واحد وبین اشیاء کثیرۃ مجہولۃ الکنہ غیر معروفۃ المعنی اعم من ان یکون کما یکون عند المتکلم صفۃ واحدۃ وہی العالمیۃ متعلقًا بجمیع المعلومات ومبدء الانکشاف او یکون کما عند الحکماء من ان معنی العلم نفس ذاتہ تعالی فہو بذاتہ منشاء لانکشاف الجمیع عندہ فالمعلوم علی النحو الاول یقتضی تعدد العلم علی حسب تعددہ

بدون النحو الثانی فلم یلزم استحالۃ التسلسل لانہ ماکان فی الازل او لم یثبت علی الاستمرار لا ہذا
العلم والتفصیلی تابعۃ لوجود الاشیاء فلکون العلم الاجمالی امرا واحدا سمی بسیطاً ولکونہ مبدءا
لانکشاف اشیاء سمی اجمالیا ثم اعترض ثانیاً ان العلم الاجمالی لایتکثر بل ہو امر واحد لکن لاشبہۃ
فی ان العلم ای ما بہ انکشاف الشئ مالم یتعلق علاقۃ ما بذلک الشئ لم یکن مبدء الانکشافہ ضرورۃ
وثبوت العلاقۃ بین المعدوم وبین الامر الثابت محال محض کیف وحینئذ یصدق ان ذلک
الشئ منکشف وہذہ قضیۃ موجبۃ صادقۃ مستقضے تحقق ذلک الشئ الموضوع فالعلم الاجمالی
لما کان علما بالاشیاء الغیر المتناہیۃ فلا اقل من ان یکون تلک الاشیاء ثابتۃ موجودۃ فی نفس الامر
فثبت عدم تناہی المعلومات فاجاب بان اللاتناہی اما نظرا الی الوجودات الماضیۃ فقد مرانہا متناہیۃ
من ذلک الجانب وان کان نظرا الی الوجودات الاستقبالیۃ فہی لاتقفیۃ فی ہذا الجانب فلا یجری
البرہان ولانہا باعتبار وجوداتہا الخارجیۃ لاتقفیۃ وہذا الجواب یشعر بکون علم الواجب تعالی
بالمعلومات زمانیاً ولیس کذلک فعند الواجب تعالی المعلومات الماضیۃ والمستقبلۃ کمعلومات فی
حد واحد لا التعاقب لا تجدد نظرا الیہ انما المضے والاستقبال التجدد والتقضے والحدوث والفساد وکون الموجودات وتقضہ
عندہ او لاتقضہا انما ہی عند المسجونین فی سجن الزمان فاما عندہ تعالی وعند سایر المجردات فالحاصل فی الیوم والغد والازل و
الابد لااختلاف فیہا فکون المعلومات لاتقفیۃ لایصح نظرا الی الواجب تعم جلت قدرتہ وقد رفع ہذا الکلام من المتاخرین من اصحاب
الصراط المستقیم بانا سلمنا انہا لیست بلاتقفیۃ لکن لاترتیب فان ترتیب الحوادث انما ہو باعتبار الوجود التعاقبی الزمانی الاعدادی
ولیس کذلک فی ہذا النحو من الوجود فانتفی احد شرطی الجریان وہذا لایصح من قبل الشرط لما اثبت
الترتیب مطلقاً مع انہم بہذہ البراہین اثبتوا التناہی فی جانب المضے ولا فرق بینہ وبین الاستقبال
لا باعتبار التعاقب ولا باعتبار الاجماع الدہری فبالوجہ الذی اجری فی الماضی اجری فی
المستقبل فیرد علیہم التناہی الاستقبالی وقد مر مفصلاً فاعرفہ فلا مخلص عن اصل الاشکال
الا بالتزام احد امور ثلثۃ اما بان لایشترط الوجود لثبوت العلاقۃ بین شیئین او القول بتناہی المعلومات
او انکار جریان البرہان مع وجود شرائط الجریان فکل ذلک لایخفی علیک ما فیہ من صعوبۃ
الالتزام قولہ اعلم ان المتکلمین آہ حاصلہ ان المتکلمین مع قولہم بنفی الوجود الذہنی اعترفوا
بان الممکنات کانت معدومۃ راسًا قبل الوجود فیلزم منہ سلب علمہ تعالی قبل وجود الممکن

لنفى ما يتعلق به صفة العلم وهى لا يصير منشأ الانكشاف الشئ قبل تعلقها به والحق ان ما زعم الشارح من ان لى خلاصًا كما سيجى وليس للمتكلمين خلاصًا ليس كما ينبغى بل المتكلمون والشارح من حزب حدوث العالم شيأن فى عدم الخلاص لان المعلومات لما كانت معدومة محضة قبل الوجود لم يكن الا صفة العلم قائمة بذاته تعالى او نفس ذاته تعالى وظاهر ان الشئ لا يكون منشأ لانكشاف الشئ الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غير متصور فلا ينفع ما قال من ان علمه تعالى بسيط او جمالى فان القدر الذى افاد الشارح ههنا لم يرجع الى طايل فان قال بحصول المعدومات فى الاذهان فاين الاذهان هناك وان قال بارتسام المعدومات فى نفسه تعالى فلا اجمال ولا بساطة فى العلم مع ان الشارح ينكر ارتسام الممكنات فى الواجب تعالى ولو اودع فى عبارته معنى غير ظاهر فلا بد من بيانه حتى ينظر نعم للحكماء المخلص فانهم قالوا بالقدم الدهرى على ساير الممكنات فلم يكن فى الواقع مرتبة كانت الممكنات معدومة حتى لا يتصور العلاقة قد يقال قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى لو كان الواجب تعالى عالما بوجود زيد فى الازل وهو فى اللايزال يلزم الكذب عليه تعالى عنه ولعل لدفع هذا الاشكال قالوا بحدوث التعلق لا لما قاله الشارح بل التميز العلمى فى زعمهم كاف لتعلق صفة العلم بالمعلوم ولا حاجة الى التزام وجود حقيقة وقد جوزوا التعلق بالمعدوم ولا يخفى ما فيه كما عرفت سابقا من الشارح ولا باس بذكر بعض ما يتعلق بالوجود الذهنى وعلم الواجب تعالى ليفيد الناظر فائدة جليلة اما الاول فاعلم ان الحكماء استدلوا على الوجود فى الذهن بوجوه كثيرة اقواها انا نتصور الاشياء الخارجية ونحكم عليها لا من حيث انها خارجية والمعدومات والممكنات لا نحكم عليها حكما صادقا وثبوت الحكم يستدعى ثبوت نفس المحكوم عليه لزومًا واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن سواء كان فى الاذهان العالية او السافلة وهذا الدليل كما يدل على ثبوت نفس الوجود الذهنى يدل على وجود الاشياء حقيقة لا وجود امثالها واشباحها الذى هو وجودها مجازا لان ثبوت شئ لشئ يقتضى ذات المثبت له كما ان تحقق العلاقة بين شيئين يوجب تحقق عين شيئين كما يلزم على القائلين بالتعلقات بين المعلومات وصفة العلم فى علم الواجب تعالى والاعتراض على هذا الدليل من قبل المتكلمين على سبيل النقض من وجوه الاول انه يلزم على هذا الدليل اجتماع المثلين اذ حصل شخصان من نوع واحد او تشخص وطبيعة ولا مخلص عن هذا الاشكال الا بالتزام احدامور

لا یمکن التزامہ اما بالقول بعدم علم الجزئیات وذلک کما ترى واما بالقول بعلمها لکن لا علی سبیل حصول النفس اما بنفی العلوم بطریق الحصول وان امکن بطریق آخر او بنفی الانفس واعتراف الامثال وذلک بنفی الدلیل وبالتزام صحۃ الاجتماع وھذا کما ترى والثانی انہ یلزم اجتماع الضدین اذا حصل مفہوماھما فی الذہن واجتماع النقیضین ایضاً اذا حصل مفہوم وسلبہ فی الذہن کمفہوم الکتابۃ وسلبہا والجواب عنہ ان التضاد من خواص الہویات والاعیان دون الصور والماہیات وسیجی مابقی لفہم سرّہ وحصول مفہوم الکتابۃ وحصول سلبہ لیس باجتماع النقیضین وانما اجتماع النقیضین ھو حصول الکتابۃ مع سلب حصولہ وھو ظ وقد یجاب عنہ بان التضاد بین شیٔین انما ھو باعتبار اتصاف المحل بہا ومنشاء الاتصاف ھو الوجود العینی دون الذہنی فیکون التضاد من احکام الوجود العینی ثم قال ھذا المجیب فلا یرد انا نعلم بالضرورۃ ان السواد لذاتہ مناف للبیاض فلا یمکن اجتماعہا فی محل ولا یخفی علیک انہ ان اراد بالعینی الاخص فلا یتم حصرہ کیف والعلم الحصولی صفۃ للعالم وان اراد بالمعنی الشامل للنحو الآخر منہ فالوجود الذہنی بما ھو ذہنی وان لم یوجب الاتصاف لکن ایجابہ للنحو الاخر من العینی وایجابہ الاشکال کاف للمعترض فلا جواب الا بالزام انہ لیس التضاد بین السواد والبیاض الا نظراً الی الہویات والمفہومات تضادہا ھو تضاد ہویاتہا لا ان لانفسہا تضاد آخر ولا معنی لتضاد مفہوم السواد والبیاض مثلاً الا عدم اجتماع جزئیاتہا بالہویات العینیۃ واما عدم اجتماع الصور الماہیات فلا بد لہ من دلیل الثالث انا اذا تصورنا الحرارۃ والامتداد والمقدار والامتناع والوجوب لزم کون النفس حاراً وممتداً او ممتنعاً وواجباً لوجوب حمل المشتق علی ما قام بہ مبداء الاشتقاق وجوابہ بعد تمہید مقدمتین الاولی انہم قالوا ان مفہوم المشتق ما قام بہ الانضمام ولیس المعنی بالقیام والا بطل حمل المشتقات التی مبدءہا انتزاعی بل المعنی اعم منہا تشتملہما والثانیۃ انہ لیس یحمل کل مشتق یکفی کل نحو من الانضمام او الانتزاع بل لکل مشتق نحو خاص من الانضمام او الانتزاع لا یحمل ذلک لا بذلک النحو فالفوق لا یحمل الا علی ما ینتزع منہ الفوقیۃ علی النحو المخصوص فی موضوعہ ولو فرض قیام معنی الفوقیۃ لمرکز العالم وان کان مستحیلا لا یصح حمل الفوق علیہ والسر فیہ ان الفوقیۃ من العوارض بحسب العین للمادیات وانہا لا تکون صفۃ لشئی الا بان

یکون موصوفها بحیث لو قیس الی جسمانی اخر یکون اقرب من السطح الاعلی بالنسبة الیه حتی یصح الانتزاع
ثم عقد الحکم ولا نسلم ان الفوق ما قام به الفوقیة علی ای نحو کان بل ما قام به علی نحو خاص وبالجملة اخذ
بعض الخصوصیات فی بعض المشتقات وبعض الخصوصیات الاخر فی البعض الآخر لیس بمنکر نعم
اذا قام معنے المبدء بشئ فلا بد من الحمل الاشتقاقی لکن لا یلزم حمل المشتق النحوی فاذن تختلف
احکام العرضیات بتلک الاختلافات ومن هناک یظهر انه لا یعد فی ان یکون تضاد العرضیات باعتبار
بعض الانحاء دون بعض فنقول لا نم انه یلزم من قیام المبادی المذکورة کونه ممتنعا او غیره
لان الممتنع لا یکون موصوفه الا شئ یصح انتزاع مفهوم الامتناع ولا یکفیه القیام وکذا الحار والممتد
ما قام به الحرارة والامتداد علی نحو قیام الاوصاف العینیة لا مطلق القیام فلعل فی هذا النحو
من القیام خصوصیة اخری یمتنع احدهما الحمل دون الاخری ولا ننکر ان کلا النحوین یوجبان
بعض انحاء الحمل فانه یمکن ان یقال الذهن ذو ماهیات هذه الامور ولکن لا یجب ان یقال
انه ممتنع او ممتد ان ارید بها المعنے العرفی ولو ارید بها معنے یساوی المعنے المستفاد من
قولنا هذا ذو ماهیة الامتناع والامتداد فمسلم الصدق لکن لا یجب ان یصیر الذهن ممتنعا او ممتدا
ای خارجا عن حیز الامکان او داخلا فی حیز المقادیر لما مر ان الممتنع الخارج عن حیز الامکان
هو ما یصح انتزاع الامتناع منه فان المواد الثلثة اعتباریات واوصاف انتزاعیة لموصوفاتها
وبهذا الاعتبار بینها التقابل علی ما فی الطبقات وقس علیه حال الحرارة والامتداد وغیرهما
والرابع یقتضے تمهید مقدمتین الاولے ان الحاصل فی العقل وان کان طبیعة لکنه یصیر
جزئیة بحصولها فی الذهن بصورتها کما فی الخارج لوجودها والثانیة ان حمل الکلیات علی جزئیاتها
ضروری حملا متعارفا شایعا فاذا تصورنا مفهوم الممتنع مطلقا فهذا المفهوم الحاصل فی الذهن
جزئی بالمقدمة الاولی ویلزم حمل الممتنع المطلق علیه بالمقدمة الثانیة مع کونه من الموجودات
فی نفس الامریة والجواب عنه ان ارید حمل الممتنع المطلق حمل الانواع علی الاشخاص فمسلم لکنه لا ینافی
الامکان وان ارید حمل الاوصاف العرضیة الانتزاعیة فمم وهذا هو الذی کان ینافی الواقعیة
والامکان فان المواد من العوارض الانتزاعیة لموصوفاتها فالممتنع المقابل للواجب هو ما یصح
انتزاع الامتناع عنه لا ما هو عینه وکذا الوجوب والامکان الخاص بل العام ایضا والوجوب

سه ویحصل ان المشتق النحوی ان غیر بعینه فی فهم ویحمل الانواع المشتق المنطقی بین لیسم المحمل ۱۲ منه رح

الذی ہو عین الواجب تعالی لاینافی الوجوب المقابل لہا والتقابل بالذات فی ہذا دون ذلک
والخامس یقتضے تمہید مقدمات الاولی ان علم الجزئیات بما ہی جزئیات لایحصل بحصول حقایقہا
النوعیۃ والثانیۃ ان علم الجزئیات لایحصل بحصول جزئی آخر فان علم زید الجزئی لایمکن بحصول
عمرو الجزئی وہذا بناء علی ان الجزئیات وان کانت مشترکۃ فی المہیات لکن تباین التشخصات
والہویات یوجب ہذا التباین فی العلم والثالثۃ ان الوجود الخارجی والتشخص لایحصل فی العقل
والا لزم تکثر الوجودات والتشخصات فی حالۃ واحدۃ لتشخص واحد واجتماع العوارض الذہنیۃ
والعوارض الخارجیۃ علی الصور الذہنیۃ علی شخص واحد فی حالۃ واحدۃ کیف ویلزم توارد العوارض
الخارجیۃ علی الموجود الذہنی فنقول ان تصور زید الجزئی اما بحصول نفسہ بعینہ ای مشخصہ
ووجودہ الجزئی الخارجی فباطل بالمقدمۃ الثالثۃ او بحصول شخص آخر متشخص بغیر ہذا التشخص
فذلک ایضا باطل بالمقدمۃ الثانیۃ او بحصول حقایق الانواع فذلک لاینفع علم الجزئی بالمقدمۃ
الاولی او بحصول امر مباین منفصل او غیر منفصل فذلک ہو القول بحصول الشبح والمثال فذلک
باطل بما استدللتم علی ما مرت الاشارۃ الیہ من ان الدلیل لو تم لدل علی حصول الانفس والا
فلا تثبت الحصول اصلا ولا مخلص عن ہذا الاشکال الا باحد الطریقین اما انکار الوجود فی الذہن
والقول بان مناط العلم ہو انکشاف نفس المعلوم عند الذات المجردۃ بلا حصول معنی انتقاش
مثال ومحط ہذا الحضور اما نفس الاجناس کما فی العلم الاحساسی عند شیخ الاشراق او المشاہدۃ
والاشراق الحضوری کما ہو عندہ ایضا فی علم الواجب تعالی وہذا طور وراء اطوار الفلاسفۃ
المثبتین للوجود الذہنی فلا ینفع لہم ہذا التاویل واما بالقول بان الحاصل فی العقل عند علم زید
الجزئی امر مماثل متشابہ متحد الحقیقۃ والذات معہ ولیس تشخصہ عین التشخص الخارجی لزید ولا مغایر
معہ مثل المغایرۃ بین تشخصے زید الخارجی وعمرو الخارجی الذی ہو یمنع الحمل راسا بل بین التشخص الذی
نعقل زید فی الذہن وبین التشخص الذی ہو فی الخارج خصوصیۃ خاصۃ لا نکنہہا ولا نعرف تحقیقہا بما یطیر الظل
مبدء الانکشاف الاصل وبہا یصح الحمل علیہ وبالعکس ولیس ہذا الحکم مستغرقا لسائر الجہات لکن یلزم علی ہذا ان علم الجزئیات
بلا حصول انفسہا بل یرجع الی القول الوجود الشبح والمثال فی ہذا المقام من التفصیل
ما لا یلیق ذکرہ بہذا المقام مخافۃ الاطناب اما الثانی فاعلم ان ارسطاطالیس والشیخین واتباعہم

ذہبوا الی القول بارتسام الصور فی مسألۃ علم الواجب بالممکنات وقالوا بان صور جمیع الموجودات حاصلۃ فی نفسہ تعالی قایمۃ بہ وبتلک ینکشف الاشیاء عندہ وقالوا الصورۃ العقلیۃ قد یستفاد من الخارجیۃ وقد لا یستفاد کما فی البناء یتصور صورۃ البیت ثم یبتدعہا اولا فی ذہنہ ثم یصیر ذلک التصور والابداع موجبًا لتحرک اعضائہ الی ان یوجدہا فی الخارج ولو کان الباری تعالی یعلم الاشیاء من الاشیاء لکان لغیرہ مدخل فی تتمیم ذاتہ وہو محال واعترض علیہ المحقق الطوسی فی شرح الاشارات بوجوہ کثیرۃ من شتہی تفصیلہ فعلیہ بمطالعتہ واعترض علیہ ابو البرکات البغدادی بان قولہم علمہ تعالی لو کان مستفادًا من الاشیاء لکان لغیرہ مدخل فی تتمیم ذاتہ تعالی منقوض بفاعلیتہ تعالی واجاب عنہ بعض اجلۃ المتاخرین بان العلم والقدرۃ وسایر الصفات الکمالیۃ قد یطلق ویراد بہا نفس المعنی الاضافی ولا ریب فی انہا بہذا الاعتبار متاخرۃ عن وجود ما اضیف الیہ وقد یطلق ویراد بہا مبادی تلک الاضافات وہی متقدمۃ عن وجود ما اضیف الیہ فبالاعتبار الاول لیست صفۃ کمالیۃ بل بالثانی ففاعلیتہ مثلا کونہ بحیث یتبع وجودہ وجود الجمیع وکذا عالمیتہ کونہ بحیث ینکشف لدیہ الاشیاء فکما ان فاعلیتہ لا یتوقف علی وجود الفعل کذا عالمیتہ لا یتوقف علی وجود المعلوم بل المعلوم یتبع العلم کما ان الفعل یتبع الفاعل واعترض العلامۃ الحنفی علی القائل بالارتسام ان فیضان ہذہ الصور اما بالعلم المتقدم او لا فعلی الاول العلم المقدم الذی ہو عین الذات کاف فی العلم بالموجودات العینیۃ ولا حاجۃ الی القول بالارتسام مع ما الدلیل علی فیضان الصور العلمیۃ قبل الاتحاد العینی وعلی الثانی یلزم ان ہذا قول بان اللہ تعالی ابدع الاشیاء وہو لا یعلمہا وہذا قول مستشنع کما ذکرہ الفیلسوف واجاب عنہ ذلک البعض بانہ قد سبق ان علمہ تعالی بتلک الصور القائمۃ عین ایجادہ لہا بلا اختلاف والعلم اذا کان عین الایجاد والمعلوم عین المعلول فلا حاجۃ فی صدورہ عن الفاعل بعلم وارادۃ الی علم سابق تفصیلی فلا یلزم ان ہذا قول بان اللہ تعالی ابدع الاشیاء ولا یعلمہا تعالی عن ذلک علوا کبیرا ولا یخفی ان ہذا المنع اما راجع الی منع التفصیل واعتراف مطلق العلم فلا یضر المعترض فانہ یقول قبل تلک الصور لہ علم اجمالی فما الدلیل علی وجود الصور والعلم التفصیلی غنی عن وجودہا لانہ یحصل بنفس الموجودات الخارجیۃ والعلم الاجمالی سابق علیہا واما راجع الی منع مطلق العلم فالجہل

قبل الایجاد ضروری وہو مراد المعترض فان الواجب کما ہو منزہ عن الجہل حال الایجاد منزہ عن الجہل
قبل الایجاد وتجلیۃ ذاتیۃ فان افعالہ تعالی اختیاریۃ والاختیار تبتع العلم فالفعل یتبع العلم
وکیف وانہ تعالی مقدم ذاتاً وصفاً علی تلک الصور علی ما مر وایضاً الموجودات الخارجیۃ قدماء دہریۃ
علی مزعوم الحکماء فیمکن القول بان ایجاد الخارجیۃ عین علمہ فلا حاجۃ ایضاً الی القول بالصور
المرتسمۃ وقد ذہب افلاطون الی وجود الصور القائمۃ بنفسہا (ای الصور الخارجیۃ ۱۲) وہو القول بالمثل الافلاطونیۃ
ویرد علیہ بعض ما یرد علی القول بالارتسام کما یظہر بادنی تامل مع ان الاشیاء منہا جواہر ومنہا
اعراض فکیف یحکم مطلقاً ببقیامہا بانفسہا لہا وقد قال ہذا البعض الانصاف ان طریقۃ الشیخ
الاشراق ومتابعیہ اقرب الی الحق من طریقۃ غیرہ من الحکماء وغیرہم فی باب العلم کارتسام الصور
الذی قال بہ الشیخان واتباعہما ووجود المثل الذی قال بہ الافلاطون الالٰہی واتحاد العاقل
والمعقول الذی قال بہ فرفوریوس ومتابعوہ من المشائین وثبوت المعدومات سواء نسب
الی الخارج کما زعمہ المعتزلۃ او الی الذہن کما زعمہ بعض المشایخ الصوفیۃ مثل الشیخ العارف
الاکبر محی الدین العربی وتلمیذہ الشیخ الکبیر صدر الدین القونوی علی النقل عنہم والعلم الاجمالی الذی
اکتفی بہ اکثر المحققین من المتاخرین وتلک الطریقۃ ہی اثبات علمہ تعالی علی طریقۃ الاشراق
مبنا علی ان علمہ تعالی بذاتہ ہو کونہ نور الذاتہ وعلمہ بالاشیاء الصادرۃ عنہ ہو کونہا ظاہرۃ لہ
اما بذواتہا کالجواہر والاعراض الخارجیۃ او بمتعلقاتہا التی ہی مواضع الشعور للاشیاء کالادراکیۃ
فعلمہ تعالی اضافۃ اشراقیۃ وہو تعالی مستغن فی علمہ عن الصور ولہ الاشراق والتسلط المحض
والقہر الاتم وہو النور المطلق فلا تحجبہ شیٔ عن شیٔ ونوریتہ نفس قدرتہ وعلمہ بالاشیاء نفس
ایجادہ فکما ان علمہ بذاتہ لا یزید علی ذاتہ کذلک علمہ بالاشیاء لا یزید علی حضور ذواتہا والذوات
القادسۃ والذات الجرمیۃ سواسیۃ الحضور لدیہ ومما یدل علی ان ہذا القدر کاف فی العلم ان
الابصار انما ہو بمجرد حضور المبصر لا بخروج الشعاع ولا بارتسام الصورۃ فی الجلیدیۃ کما بین
فی مقامہ وکلما کان للشیٔ اتم سلطنۃ کان ادراکہ اعلی اکمل وجہ ولما کان لہ تعالی السلطنۃ
الکبری فلہ العلم الکامل بحضور جلیۃ الموجودات عندہ تعالی شانہ فان قلت فالنظام العجیب
الواقع من ہذا العالم المقتضی للعلم السابق کیف یصدر عن المبادی مع عدم انتقاشہا بصور

الکائنات المسمی بالعنایۃ السابقۃ عند الحکماء وقد بطل القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعہا بحسب
جودۃ الترتیب والنظام الواقعۃ بین المفارقات العقلیۃ وہیأتہا النوریۃ والنسب اللازمۃ
لہا فان العقول عندہ کثیرۃ وافرۃ غیر محصورۃ بل علی وقعت تکثر الجسمانیات فہیأۃ ہذا العالم
ونسبہا ظلال تابعۃ لتلک الہیأۃ النوریۃ فان قلت یلزم ان لایکون علمہ تعالی بالاشیاء علماً
فعلیا ولایکون صدور الاشیاء عنہ باختیارہ قلت للعلم الفعلی عندہم صورتان الاولی
ان یکون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومقدما علیہ تقدما ذاتیا کما اذا اراد بناء بناءٍ بیت
فتصور اولاً صورتہ ثم اوجدہ الثانیۃ ان یکون العالم من حیث ہو عالم علۃ بالذات للمعلوم
من حیث ہو معلوم سواء کان امرا ذہنیا او عینیا وکما ان العالم من الصورۃ الاولی یعلم
الصور الذہنیۃ بنفس اختراعہا ولیست معلومۃ بصورۃ اخری کذلک یعلم العین الخارجی
بایجادہ وعلمہ بالصورۃ الخارجیۃ بنفس ایجادہ لہا فی الصورۃ الثانیۃ ففی الشق الاول
الفاعل یصدر عنہ فعلہ عن ذاتہ مع علم مکتسب عن ذاتہ وفی ہذا الشق یصدر عنہ فعلہ عن نفس ذاتہ العالمۃ بما ہی ذات
عالمۃ فالمبدأ الاعلی اوجد المعلول الاول وفی حال ایجادہ علمہ لا انہ تعالی علمہ فاوجدہ ولا
انہ تعالی اوجدہ فعلمہ لیلزم ان یکون العلم انفعالیا بل اوجدہ عاقلاً لہ وہکذا الحکم للمعلول الثانی
والثالث فعلمہ تعالی بالاشیاء حضوری فعلی فلا یلزم ان یکون فاعلاً موجبا لان اقتضاء الشئ
للشئ ان کان مع شعور بالشئ المقتضی فہو ارادۃ وان کان بلا شعور فہو میل طبیعی ولا فرق
بین المیل الطبیعی والارادۃ الا بان الاول یفارق الشعور بخلاف الثانی والحاصل ان مقارنۃ
الشعور والعلم للفعل الناشی من نفس ذات العالم کاف فی کونہ ارادیا اختیاریا ولا یلزم
السبق الذاتی کما لا یلزم السبق الزمانی علی ما زعمہ المتکلمون انتہی تلخیص ولا یخفی علیک ان العلم
الذی جعلہ عین الایجاد اما نفس الواجب تعالی فہذا لیس مذہب شیخ الاشراق بل رجع الی
مذہب المتاخرین القائلین باتحاد العلم مع العالم وایضاً فالعلم مقدم ذاتا علی المعلوم کما ان
ذاتہ تعالی مقدم علیہ فلم یکن الشعور مع المعلول بل قبلہ ذاتا واما زائد فاما قائم بہ فیرجع الی
مذہب المشائین او منفصل فیرجع الی المذاہب الباطلۃ السابقۃ وایضاً بعبارۃ اخری ذات
الواجب تعالی اما کافیۃ فی انکشاف الاشیاء او یکون الانکشاف موقوفاً علی وجود امر ما

علی الثانی یعود الاشکالات التی یرد علی المذاہب الباطلۃ من کونہ مستکملا مضطرا وکون علمہ انفعالیاً وغیر ذلک وان کانت کافیۃ فہو العلم علی مذہب المتاخرین ومتقدم علی المعلوم المعلول ولا حاجۃ الی التطویل الذی صدر عن الشیخ والشارح بل لا بد لہ من تفصیلات علی انحاء اخر حتی یندفع الاشکالات الموردۃ علی القائل باتحادہ مع العالم وایضاً الفعل الارادی والاختیاری مایکون للارادۃ والاختیار دخلاً فی وجود المعلول ومعیۃ الشعور لا یکفی فان الساقط من الجبل باسقاط القاسر شاعر لسقوطہ حال سقوطہ لکن ہذا السقوط لا یسمی اختیاریا لما انہ لیس للارادۃ والاختیار فیہ مدخل وکذلک المرتعش مدرک محسوس عندہ حرکاتہ لکن لعدم مدخلیۃ الشعور فیہ لا یسمی ارادیا واختیاریا ثم ان المتاخرین ذہبوا الی ان العلم عین العالم وہو تعالی بذاتہ مبدأ انکشاف الاشیاء موجودۃ کانت او معدومۃ فلیس فی عالمیۃ انفعال ولا فاقۃ الی صورۃ قائمۃ بذاتہ وبذاتہا ولا معیۃ مع المعلول المعلوم بل متقدم علیہ بالذات وبہذا الاصل الشریف یندفع الاشکالات لکن بقی الی الآن علیہ اشکال قد مرت الاشارۃ الیہ وہو ان ذات الواجب تعالی متقدم علی الممکنات ذاتا علی القول بالقدم الدہری فلیس فی مرتبۃ ذاتہ شئی من الاشیاء او متقدم علیہ خارجاً کما علی القول بالحدوث الدہری علی مازعم المتکلمون فلیس فی مرتبۃ ذاتہ فی الخارج والواقع شئی من الاشیاء ولما کان العلم عینہ تعالی فہو فی حد ذاتہ عالم بالجمیع فیلزم معلومیۃ الشئی وتعلق العلم بہ قبل وجود ذلک الشئی وقد مر ان انکشاف الشئی وتعلق العلم بہ قبل دخولہ فی عالم الواقع مستحیل فلدفع ذلک تمہد مقدمۃ ہی ان القول بان ما یقتضی الوجود الذہنی وضرورۃ تعلق العلم بالمعلوم بعد وجودہ یقتضی وجود نفسہ لا وجود مثلہ او مباینہ اضطرنا الدلیل الی انکارہ ولکم من الضروریات عند الوہم تبطلہا ضرورۃ العقل والدلیل ویتحقق سر عدم اقتضاء العلم بالشئی وجود الشئی حقیقۃ وبیانہ ان زیدا المعلوم الحاضر عند المدرک ان کان حال الحضور یکون علمہ حضوریا کما قیل لکن بعد ما فرض عدمہ فی الواقع فلا شک فی انہ معلوم لنا وذلک العلم اما بحصول عینہ او حقیقۃ الکلیۃ فی ذہن المدرک فلاستحالۃ الاول وعدم افادۃ الثانی العلم الجزئی وقد بطل سابقا حصولہا فی بعض المدارک العالیۃ بجریان الشقین فیہ لا بد من القول بوجود شخص مماثل لہ خصوصیۃ معہ بتلک الخصوصیۃ

؎ لو نگاہ والمقصود ہہنا نفس کون بعض المباینات بسبب بعض الخصوصیات مبدء الانکشاف بعض آخر ١٢ منہ رحمہ اللہ تعالی

یصیر علما لہ لا لغیرہ سواء کان وجود المثل فی الاذہان العالیۃ او السافلۃ فثبت ان انکشاف
الشئ بدون کونہ موجودًا بعینہ یتصور بحصول المثل فی ذہن المدرک او فی خارج ذہنہ و
ایضًا افادۃ الرسوم والخواص العلم الامتیازی للمعلوم یقتضی ان یکون بین الخواص وما ہی
خواص لہ خصوصیۃ بہا یصیر ہذا علمًا لمذا دون غیرہ فثبت ان مدار الانکشاف لیس علی حصول
نفس الشئ والا بطل النحوان المذکوران من العلم وعلم ان مناط الانکشاف علی حضور شئ لہ خصوصیۃ
خاصۃ مفیدۃ للظہور والعلم مع ذلک المعلوم سواء کان عین العلم ذاتًا واعتبارًا کما فی حضور
المجردات عند نفوسہا او یکون مغایرًا اعتباریًا کما علی تقدیر العلم الحضوری بحصول النفس
علی مازعم الحکماء او یکون مغایرًا ذاتًا واعتبارًا کما فی العلم بالخاصۃ والرسم فنقول لہ تعالٰی
خصوصیۃ مع سائر الممکنات لا نکنہہا ولا نعرفہا تحقیقہا بتلک الخصوصیۃ وذاتہ تعالٰی مبدء الانکشاف
الاشیاء ولا حاجۃ الی حضور نفس الاشیاء ولا صورہا وما قلنا سابقًا ان انکشاف الشئ یقتضی
کون الشئ موجودًا لصدق الموجبۃ فقد ظہر جوابہ فان انکشاف الشئ علی ہذا التحقیق لا یرجع الی
اثبات صفۃ وجودیۃ للمعلوم فی الخارج حتی یقتضی وجود ذلک المعلوم بل یرجع الی حصول
مالہ خصوصیۃ مع المعلوم کما فی علمنا بالانواع المعدومۃ فی الخارج بحضور امر یکون لہ خصوصیۃ
معہا وبالجملۃ علم الاشیاء بلا حضور عینہا فی الخارج ضروری والا لزم وجود کل معلوم معدوم
فی الخارج وبدون وجودہا بعینہا فی الذہن ضروری لعدم الحصول فی الاعیان والاذہان
بعینہا علی ما سمعت فثبت ان العلم قبل وجود عین المعلوم ممکن والقدر الضروری ہو وجود
امر مختص بتلک الخصوصیۃ ولعل ذاتہ تعالٰی کافیۃ لتلک الخصوصیۃ الحمد للہ علی
الاتمام والصلوۃ والسلام علی محمد وآلہ الکرام ۵

تمت

خاتمۃ الطبع۔ حمدا لکمالہ بجلالہ وسلاما علی محمد وآلہ اما بعد فقد استتب طبع الحاشیۃ الکمالیۃ التی تشہد بجمالہ
لکمال تحشیتہا وتکشف خبایا الشرح وتنور ما فیہا وذلک تحت ادارۃ الفاضل المفتی محمد یوسف حفظہ اللہ عن التلہف والتاسف فی حسنہ
من الہجرۃ النبویۃ الاکرم احمد صلی اللہ علیہ وسلم وذلک البرکۃ من ابرکۃ ما لک حررہ الفقیر محمد عبد الباری دالاوفی تجاوز اللہ عن سیاتہ یوم یقوم الناس لرب العالمین

عـه فالقضیۃ الصادقۃ ... الکدورات والاذہبت الظلام ... ہذا المقصد علی العلوم ۱۲ منہ

عـه مرادہ منار لہ والا فطریقۃ اہل الطریقۃ والحقیقۃ ہی الطریقۃ فی الحقیقۃ ورنا بفضل اللہ سبحانہ تائیدا علیا فی اثبات ما لیس ہذا موضع ابطالہ ۱۲ منہ



بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال الشارح ہو انسان آہ لا یرتاب فی ان حامل الضمیر مذکور صریحا وہو النبی اذ الخصوصیۃ انما جاءت من تلقاء لام التعریف فہو لا یخدش صراحۃ فان قلت ان لام التعریف مع ذیلہا کلفظۃ واحدۃ فیقول علی تضمن المرجع بہذا الاعتبار وان النبی ان حمل علی الفرد الکامل کما سیجیء من الشارح فیکون للمطلق مجازا عن الخاص فیتضمنہ فلم یبعد بہذا الوجہ لکنہ بعید فی نفسہ بعدا اما الاول فلان کونہ لفظا واحدا لشدۃ الامتزاج انما ہو فی الاحکام اللفظیۃ من ظہور الاعراب فی الآخر لکنہ لفظ مرکب حقیقۃ والمرکب انما یدل علی معناہ بدلالۃ کل جزء علی معناہ مطابقۃ کما نص علیہ السید قدس سرہ ولفظ نبی الذی ہو جزء لفظ النبی دال علی معناہ واللام یدل علی التعین فمرجع الضمیر مذکور صراحۃ واما البعد الثانی فظاہر لان اختیار المجاز حتی یخرج ذکر المرجع عن الصراحۃ مما لا وجہ لہ والتعریف اسمی حقیقی وہو لفظ او لفظی وہو المناسب لشان عبارات اہل الملۃ من القدماء وہو منقول منہم ایضا فانہم کثیرا ما یوردون التمثیلات ونحوہا فی التعریفات والتخصیص بالانسانیۃ اما لانہم لم یظہر نبوۃ الملائکۃ علیہم السلام واما الجن فمتفق علی نفی النبوۃ عنہم وفیہ نظر لمن لہ قدم راسخ فی العلوم واما لان البحث عن نبوۃ الانسان ولیس ایثارہ علی الرجل لدخول مریم رضی اللہ عنہا فان القول بنبوتہا مرجوح بل لانہما سیان فی المفاد فایہما اخذ یصح وفیہ اشارۃ الی انہ لو کا

ثبت نبوة المرأة لدخلت وآیضا اشارة خفیة الی معنی الکمال فان الانسان مبنی عنه قوله
لتبلیغ ما اوحی الیه آه الوحی هو الاشارة والسفارة والالقاء فی القلب والقول الخفی والموحی
هو الله تعالی وکما یتوهم انه تعریف الشیء بما اخذ المعرف فیه فان العرف جری بتفسیر الوحی
بالالقاء فی قلب الرسول قوله وعلی هذا لا یشمل آه بیان للواقع بان الذی شانه ذلک
لو کان کما قیل فی زید فلا یشمله التعریف وفیه اشارة خفیة الی ان ذلک الشخص لو وجد
کان نبیا البتة فوجب ان یعرف بوجه یشمله فان الکتاب الحکیم نطق بانه ما خلت الا وفی
علیها نذیر ای نبی والنذیر نفسه مخصوص بدلالة العقل کما قیل فی ان الله علی کل شیء قدیر
فهو اما نذیر وهو المدعی واما علیه نذیر وهو متبع فلم یکن موحی الیه فهذا نقض للتعریف فعلی
الناقض عهدة تصحیح دخول ذلک فی عالم الواقع والوجود وآما زید ابن عمرو فاکثرهم علی
انه حین خبت شعل الشریعة واشتعل نیران الجاهلیة کان ممتازا من بنی نوعه بالتوحید
والاسلام والیه یشیر کلامه ؎ اربا واحدا ام الف رب + ادین اذ انقسمت بنا الامور
ترکت اللات والعزی جمیعا + کذلک یفعل الرجل البصیر + وکلام الملل والنحل ایضا
مائل الیه وبعضهم علی انه ما کان متبعا النبی ولکنه افلح ببصیرة قلبه وما استبعدوا الفلاح
بلا توسط نبی بل جوزوا بقوله تعالی ولولا فضل الله علیکم ورحمته ای ارسال الرسل
وانزال الکتاب لاتبعتم الشیطان الا قلیلا ای منکم والیه یمیل کلام الوارث للنبی اعنی
الشیخ الاکبر محی الدین العربی فی الفص الیعقوبی من فصوص الحکم فی الرهبانیین وعلی
هذین التقدیرین لیس زید موحی الیه ونقل الشارح عن البعض الایحاء الیه ولابد للمدعی من تصحیح
الا ان یقال هذا التعریف ماثور عن علماء الاسلام وبا وجد اختلاف فیه فالظاهر ان مدعی
الایحاء ایضا معترف وانه ان عرف لا بدون التکلف ان عرف بذلک فیدفع الکلام انه ینتقض التعریف علی ذلک
التقدیر فلو ان عرف به التکلف آو انه نقض بالافراد المقدرة کما نقض تعریف الجسم
بالتخیین وعرف التخیین بحشو ما بین السطوح بالجسم الغیر المتناهی وآ اصلح التعاریف ان
یشمل کل فرد من افراد المعرف وآ الوجه الاول هو الظاهر لاستراحة عن هذه التکلفات
المورودة فافهم وآ التکلف اخذ المغایرة المفهومیة من التبلیغ اعم من الاعتباری کما قیل

فی المعالجۃ المعالج علی ما نقل من الشارح ثم وجه الضعف المشار الیه باللهم بعد الانفهام العموم قوله وقد یخص آه یرد علیه قوله تعالیٰ وکان رسولا نبیا فی شان اسمٰعیل علیه السلام فان اولاد ابراهیم علیه السلام ممن هو قبل موسیٰ علیه السلام کانوا حاملین شریعة ابراهیم علیهم ولا یحسن ان یکون الرسول فی الکریمة بالمعنی المرادف مبنی للزوم التکرار فان قیل ان المراد بالکتاب اعم من ان یکون منزلا علیه او کان حاملا ایاه ویکون عطف الشریعة علی الکتاب تفسیریا ولیس المراد بها المتجددة قیل بعید فانه حینئذ اخصیة الرسول فی خفاء الا ان یثبت ان نبیا ما کان حاملا لکتاب ولان الانبیاء الذین بعد موسیٰ علیه السلام وقبل عیسیٰ علیه السلام کانوا یحملون کتاب موسیٰ علیه السلام والذین قبل موسیٰ علیه السلام وبعد ابراهیم علیه السلام یحملون صحف ابراهیم علیه السلام والفرق الاول اکثر من الف بکثیر فیکون الرسول بهذا المعنی اکثر بکثیر من الالف مع ان العدد الذی قیل فی الرسل لا یزید علی ثلثمائة الا بیسیر الا ان یقال ان للرسول معنی آخر سوی هذین المعنیین والتعداد علی ذلک المعنی وعلی هذا لا یرد النقض بهذا فیه ویمکن الجواب بان المراد بالرسول ما هو فی اللغة ای السفیر وبالنبی المبلغ الی الخلق احکامه تعالیٰ اعم بالمعنی المرادف للنبی وبالنبی ما هو فی اللغة واعلم انه ورد فی حدیث الشفاعة المخرج فی الصحیحین وغیرهما ان نوحا علیه السلام کان اول الرسل وهذا نص فی انه لم یرسل قبله رسول ولا شک ان الانبیاء کانوا قبله کآدم وشیث وادریس علیهم السلام وکانوا حاملین بالشرائع التی کانت عندهم وقد نقل انه نزل الصحف علی آدم وادریس فکانت عندهم کتاب وشریعة مع انهم لم یکونوا رسلا فلا بد ان یکون للرسول معنی آخر غیر ما ذکره الشارح والذی یفهم من الفتوحات ان النبی من جاءه الخبر من الله تعالیٰ مما یکمل والنبوة قسمان نبوة تشریع وهو مجیء الوحی بالاحکام الشرعیة والقسم الآخر مجیء الخبر بما لیس فیه تشریع وهذه النبوة یکون فی الاولیاء ایضا ولعله بهذا المعنی یطلق الشیخ فرید الدین العطار النبی المطلق علی امیر المومنین عثمان رضی والمتبادر من لفظ النبی نبی التشریع فالنبی التشریع ان یدعو الخلق الی ما اوحی الیه من التشریع فمن قبل منهم فهو من یجری علیه احکام المومنین ومن لم یقبل لا یجری علیه

٧ البشیر المبلغ عبد الحکیم ابن حجر ۱۲ منه

احکام الکافر الا اذا رجع بعد القبول وہذا بخلاف الرسول لان من لم یقبل ما یدعوا الیہ فہو کافر سواء کان عدم القبول فی بدء الامر او کان بعد القبول بالارتداد فخرج مما ذکر ان الرسول من لہ ولایۃ الجبر لقبول ما یدعوا الیہ مما اوحی الیہ علی من یدعوہ الیہ حتی یصیر بعدم القبول کافرا سواء کان شریعۃ سابقۃ او شریعۃ متجددۃ والنبی من اوحی الیہ لدعوۃ الخلق من دون لزوم ولایۃ جبریۃ علی القبول الا بعد قبولہ فالنبی اعم من الرسول ویجوز ان یکون عندہ شریعۃ متجددۃ والرسول اخص منہ ولا یجب ان یکون عندہ شریعۃ متجددۃ فاسمعیل کان رسولا بہذا المعنی وکان لہ ولایۃ جبریۃ ومن لم یتبعہ فہو کافر وان کان شریعۃ شریعۃ ابراہیم علیہ السلام وکان نبیا ایضا لانہ کان یصل الیہ الخبر من اللہ بالتشریع لیدعوا الخلق الیہ فکان رسولا نبیا ہکذا ینبغی ان یعتقد فی ہذا المقام فاحفظہ فانہ ملحق عزیز قولہ بمعنی الارتفاع الخ لم یتعرض للنباوۃ لانہا بمعناہا وقیل[منہ] علیہ انہا لم توجد فی الکتب المتعارفۃ من اللغۃ ویکذبہ الصراح من الصحاح ویشہد لہ قول الحریری[ـه]

ـه فان الولاۃ لہم نبوۃ * ومعتبۃ مالہا معتبۃ وحمل علی ما ارتفع من الارض ما لا یحبہ العقل ویبعد عنہ الطبع ثم اشتقاقہ عن النبوۃ بمعنی الارتفاع[جانی حتاب ۱۲] غیر صحیح لانہ واوی وقراءۃ الامام نافع ان النبی والنبیون والنبیین بالہمزۃ بعد الیاء وتدل علی انہ مہموز اللام فکیف یشتق منہ قولہ او ہو منقول آہ اورد فی القراباغیہ بان النقل لا مخلص عنہ علی کل تقدیر وآخیر فی الجواب بان المقابلۃ باعتبار المنقول عنہ ونظر علی ما قیل[منہ] انہ ما ارتکب علی النقل فی الوجہ الاول بل عول علی ان اشتقاق النبی بذلک الوجہ ثم وضع لما ہو المراد کما قالوا فی اناس انہ ماخوذ من الانس مع ان ناسا لم یوضع بمعنی الانیس ثم نقل عنہ ونظائرہ لا تحصی وآما الوجہ الثانی فیحتمل ہذا الوجہ بعد قولہ انت تعلم آہ فیہ نظر من وجوہ آلاول انہ نقل عن الحسن البصری رضی اللہ انہ ثلثا وسبعین محمول علی الکثرۃ وہو ثقۃ ولعل بعض الشراح حمل علی ہذا المعنی فالزیادۃ علی ہذا بمعزل عن الفساد وبہذا یندفع السؤال الآتی عن قریب ویعضد ہذا التوجیہ وقوع الاختلافات فی العدد فی الاحادیث المرویۃ فی ہذا المعنی آلثانی سیوجہ الشارح بوجہ لا یرد ہذا الایراد بقولہ فلا یبعد ان یقال لعلہم آہ فحینئذ لا یبعد ان یقال ان فی ذلک البعض اراد ذلک المعنی الثالث ما قیل[منہ] ان الکفر ملۃ واحدۃ فیحتمل ان یکون الکفرۃ

ـه القائل عبد الحکیم ۱۲ علمہ القائل عبد الحکیم ۱۲ علمہ القائل عبد الحکیم ۱۲ علمہ القائل عبد الحکیم ۱۲

فرقة واحدة فالزيادة لايضر وهذا بعيد من وجه فان المراد الافتراق فی العقايد الی الفرق
المعهودة ولاشك ان عقايد الكفرة متباعدة فی نفسها فجعلها واحدة غير ملايم وههنا كلام
آخر وهو انه قد روی عن عبد الله بن عمر رض عن النبی صلی الله عليه وسلم ان بنی اسرائيل
افترقت علی الاثنين وسبعين ملة وتفرق امتی علی ثلث وسبعين ملة كلها فی النار الا
واحدة ولا ريب فی ان هذا الحديث بظاهره يدل علی ان الكفرة ليست بداخلة فی الامة
ومن ههنا يندفع توجيه آخر وهو ان الفرقة الضالة هم الكفرة والمهدية هم المؤمنون
باسرهم ويخدشه ايضا تعيين النبی صلعم الفرقة الداخلة فی الجنة لان المؤمنين كلهم ليسوا
علی ما النبی صلعم وصحابه عليه قوله للتاكيد الخ وتحرير مراده ان السين لتقرير الحكم كما قالوا ان للتاكيد
لا التاكيد النحوی علی ما مآل اليه القراباغی ثانيا بحمل الاستقبال علی القريب ثم تاكيده
بالسين ولا يخفی عليك ضعفه واما ما قاله اولا فعندنا انه يؤل الی ما حررناه قال
التاكيد تصرف فی السين وسيتلی عن قريب ما عليه وهذا المعنی كما قالوا فی قول الشاعر شعر
ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا + وتسكب عيناى الدموع لتجمدا + ای اطلبی البعد
واقع البتة ولو تری الكشاف لوجدت انه يحمل السين علی هذا المعنی فی غير موضع فظهر
ان هذا المعنی متعارف لا تصرف فيه كما قال القراباغی ظاهرا قيل عليه بوجوه الاول ان
السين قد ثبت وضعها للتاكيد والاستقبال معا لا ان التاكيد معنی مجازی فالترديد
الذی وقع من الشارح بين التاكيد والمعنی الحقيقی الذی هو الاستقبال ببيان
علاقة المجاز بقوله فان ما هو محقق الوقوع قريب غير واقع فی موضعه ويمكن الجواب بعد تسليم
حقيقية ذلك المعنی بان الترديد الواقع من الشارح هو الترديد بين التاكيد المحض
كما فی قوله تعالی ولسوف يعطيك ربك فترضی فان اللام كانت لتاكيد الحكم مع الحالية
وقد خلصت للتاكيد والمقصود التنظير ومعناه الحقيقی هو التاكيد مع قربة الاستقبال
ان قيل فما الحاجة الی تبيين العلاقة فان التجريد لا يحتاج الی علاقة زائدة قيل لعله لاظهار
ان ههنا علاقة اخری واضحة مقربة الی المعنی الحقيقی ويحتمل ان يكون ذلك جهلا باعتبار
وقوع المستقبل فان المعنی حينئذ ان الافتراق واقع البتة بالفعل فيمكن ان يسال السائل

ان المستقبل کیف تقرر فان الافتراق فی ثانی الحال فاجاب بان ما ھو آت ولذا وقع فی المثل السایر ما ابعد ما فات وما اقرب ما ھو آت والثانی انہ لا بد للتسویۃ بین الحقیقۃ والمجاز من علاقۃ مرجحۃ لہ اما تسمع من ائمۃ اللغۃ ان الحقیقۃ مہما امکنت یعرض عن المجاز وھہنا الحقیقۃ صحیحۃ کما یقتضیہ التسویۃ ویمکن ان یقال ان المقصود من الترديد ھو ان کلا التوجیھین صحیحان لکن فی المجاز من المبالغۃ ما لیس فی الحقیقۃ کانہ اشار علم الی ان الافتراق واقع حالا فکل من کان فی ھذہ الحالۃ لا بد لہ ان یشمر ذیلہ لتصحیح عقایدہ بالمصاحبۃ معہ واختیار خصالہ لیکون مصداقا لما انا علیہ واصحابی فینجی عن النیران ویلبس لبسۃ الغفران ففی الحدیث نص علی الافتراق وسوق الیہ واشارۃ الی الرشاد ومثال ھذہ النکتۃ وان لم ترجح المجاز فلا محالۃ تصحیحہ والثالث ما فی قولہ ولسوف یعطیک آہ ان اراد ان سوف لمجرد التاکید فغیر واضح وان اراد اللام فایضا کذلک فان المجاز یکفیہ وجود العلاقۃ ولا یتعرف علی السماع وان سلم فلا بد من السماع فی السین لعدم القیاس فی اللغۃ والجواب قد مر فان المقصود التنظیر لا الاستدلال بالسماع ومثل ھذا اکثر کما مثلوا بخلوص اللام للحال بالف التعریف فی یا الله فانہا کانت معوضۃ وواصلۃ وفی النداء تمحضت للتعویض حتی قطعت ثم ان رایت الکشاف وجدت ما یشھد لما قلنا فی غیر موضع فلنذکر بعضہا لیتہیأ لک التصدیق قال فی تفسیر قولہ تعالی واذا قیل لہم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون وکان افساد المنافقین انہم کانوا یمایلون الکفار علی المسلمین بافشاء اسرارھم الیہم واغرائہم علیہم وذلک مما یودی الی تھییج الفتن بینہم ولما کان صنیعہم مؤدیا الی الفساد قیل لہم لا تفسدوا کما یقول الرجل لا تقتل نفسک بیدک ولا تلق نفسک فی النار اذا قدم الی ما عاقبتہ ھذا فتامل **قولہ** اشارۃ الی ان آہ معناہ ان المعنی الحقیقی للسین ھو استقبال القریب بالنسبۃ الی زمان التکلم وھہنا ارید بالنسبۃ الی زمان الحیوۃ فدلالتہ اشارۃ بہذا النحو والباعث علی ھذہ الدلالۃ ان المراد بالافتراق الی تلک الفرق الافتراق فی العقاید کما ھو مرضی الشارح وغیرہ من العلماء ولا شک ان افتراقہم فی زمان الحیوۃ لا یقع فانہم مع حضور الہادی المطلق وھو النبی علیہ السلام کیف یسوغ لہم الاختلاف

ولا مجال لهم الا فی میدان الرجوع الیه واذا رجعوا الیه فلا بد من الاجتماع فانهم حینئذ افترقوا کفروا فخرجوا من الامة فالاقرب لیس الا الاستقبال بالنظر الی زمان الحیوة ولا یرد ما قیل علیه من انه لا فائدة فی هذه الاشارة فانه معجز من تلقاء اخباره بالغیب وسواء فیه اکان فی الحیوة ام بعدها **قوله** توهم الاستدلال آه فانه لا ضرورة لنا ان نحمل علی الاصول مطلقا ولا علی ما یشمل الفروع ایضا ولا علی الفروع فقط بل یجوز ان یکون المراد الافتراق الی فرق افتراقا معتدا به بمعنی ان یکفر بعضهم او یفسق قریبا من الکفر ولا یحسن الاقتصار علی الکفر علی ما قیل فان اهل السنة لا یکفرون الزیدیة مثلا علی انه حینئذ لا یصح التاویل الآتی بقوله من حیث الاعتقاد لدفع الشبهة فان اختیار التخلید ممکن فایثار التقیید علی الاطلاق المفهوم من الحدیث فی غیر موضع **قوله** وقد یقال آه لا یقال لا فائدة فی التعیین فی العدد المذکور الیس السبعون والسبعون تتساویین حینئذ لان النبی صلی الله علیه وسلم ناطق بالوحی ولا یبعد ان الوحی نزل لوصولهم الی ذلک العدد وسکت عن غیره فی ذلک الوقت لمصلحة لا یعلمها الا هو **قوله** من حیث الاعتقاد آه فان قلت هذا مخالف لما هو المفهوم من الحدیث الیس ما انا علیه واصحابی مطلقا وایضا ما القرینة علیه قلت لما تواطأت النوامیس الالهیة والنبوية علی ان المؤمن لا یخلد فی النار فلا بد من التوفیق وذلک بالتقیید والدخول لا یصح لان الاستثناء لا یصح من الدخول المطلق واما القرینة فقیل عدم استقامة المعنی ویجوز ان یکون القرینة مستفادة عن نسق الحدیث تصویره انه قد تقرر فی موضعه ان الحکم المتعلق بمعنی الفعل یفید المعلولية کقوله صلعم ان ماعزا زنی فرجم وقد مر ان المراد الافتراق فی العقاید فی ستفترق امتی وعلیها جماع اکثر اهل العلم وایضا لو لم یرد الافتراق فی العقاید لازداد الفرق علی العدد المذکور وهو ظاهر فیفید علیة الافتراق الی تلک الفرق للنجاة والهلاک فخرج الحاصل ان افتراقهم فی العقاید ای اخذ بعضهم عقیدة وبعضهم عقیدة اخری مخالفة للاولی موجب لذینک الوصفین ای الهلاک البواطل ونجاة الصواب الذی علیه النبی صلعم واصحابه رض فواحدة منهم علی عقاید النبی واصحابه وههنا توجیه آخر وجیه انه لا یراد الحصر فی العدد کما مر من الشم ومثنا ویراد الافتراق

مطلقا سواء كان في العقائد والاعمال فتارك الصلوة فرقة وقطاع الطريق اخرى فيراد الدخول مطلقا فالمعنى ان الامة ستفترق الى الفرق الكثيرة كلهم داخلوا الجحيم الا واحدة منهم وهم اولياء الله تعالى العارفون باسراره السالكون مسلك النبي صلعم واصحابه كثرهم الله تع فان قلت ان المجانين وامثالهم داخلة الجنة وهم ليسوا على طريقة النبي صلعم واصحابه قلت هم موضوعون عن الاحكام الدينية كما في اكثر الخطابات فانها مرتفعة والمنشأ واحدا ويراد الافتراق في العقائد فنقول من هم على عقائد النبي صلى الله عليه وسلم من مسألة التوحيد وكيفية المعراج وغيرهما لعله لا يعصي فان مثل هذا الكامل يخاف ربه وينهى نفسه عن الهوى وان عصى احيانا فعصيانه معفو ومغمور في الاحسان وطغيانه مستور في الغفران وعلى هذا لا يبعد القول بان معصية الناجية مغفورة الا ان حزب الله هم الغالبون وما يمكن ان تحمل الافتراق على الافتراق في الدار الآخرة بمعنى انه يفرق الله تعالى في الآخرة الى فرق بعضهم في الاسافل وبعضهم فوقهم هكذا كلهم في النار الا واحدة وهم مبرؤن عن النقائص لكن الحديث المروي عن ابن عمر رضه عنهما يأبى عنه ولك ان تحمل ذلك على الافتراق في الدنيا وتحمل هذه الى فرق المسلمين على الآخرة ولا يخلو عن بعد هذا ولعل ما قال القراباغي من ان المراد ان كل واحد من تلك الفرق داخلة النار الا واحدة فان كلها لا تدخل مبني على ان الحكم على المجموع قد يفارق الحكم على الافراد كما يقال هذه الجماعة تدخل الجنة فانه لا يمكن دخولها الا بدخول جميع الاجزاء ولما كان النبي صلعم جعل الناس فرقا وحكم بان كل واحد من تلك الفرق تدخل النار واستثنى واحدا ولا يمكن دخول الفرقة الا بدخول احادها فان الفرقة اسم المجموع ودخول البعض دون البعض يأبى عنه دخول المجموع لزم من ذلك عدم دخول الفرقة الواحدة وهذا اما بان لا يدخل واحد من احادها وهو بعيد كما في الشرح واما بان يدخل بعضها وهو المتيقن فاندفع الايراد بما قيل من ان لفظ كل اذا اضيف الى المعرف المجموع لا يفيد شمول الاجزاء وههنا رواية كلهم وكذا كلها فالحاصل الضمير اما الفرقة او الفرق وعلى التقديرين فالكل مضاف الى الجمع المعرف او المفرد المنكر وكلاهما لعموم الافراد كما يشهد به كتب النحو نعم نظم الحديث بحسب التبادر الى الافهام لا يقتضي المعنى الذي افيد فيها قوله جمع صحب بتسكين

العین کسفر جمع سافر ولم یقل جمع صاحب لان فاعلا لایجمع علی افعال لکن جوزہ التفتازانی وغیرہ والمراد بالرویۃ فی صاحب اللقاء فیشمل الصاحب الاعمی **قولہ** طال صحبتہ اولا ہذا اعلیہ المحدثون والشافعیۃ واما الحنفیۃ فیشرطون عن الاصحاب طول الصحبۃ وہذا ظاہر فان المتبادر من الصحابی وصاحب فلان اختصاصہ بالصحبۃ ولہذا لایعد الوفدون فی الاصحاب عرفا ویؤید ذلک ایضا الحکم بعدالۃ الصحابۃ کلہم کما لایخفی **قولہ** ما یتعلق آہ ای عقیدۃ وہی القضیۃ التی یتعلق بہا الاذعان ویتعلق الغرض العلمی الذی ہو حصولہا نفسہا فی القلب بنفس عقادہا فقط والمراد بہ المعنی المصدری فخرج الحاصل لعقیدۃ المرادۃ ہہنا عقیدۃ ما یتعلق الغرض العلمی بہا نفس اعتقادہا بخلاف الشرایع فانہا عقاید لایتعلق الغرض العلمی باعتقادہا فقط بل بالعمل ایضا **قولہ** وہم الاشاعرۃ ومن ہو فی طبقتہم کالماتریدیۃ فانہما لایتخالفان الا فی بعض الفروع التی لایفسق بہ احدہما الآخر فنجاۃ احدہما توجب نجاۃ الآخر **قولہ** کالمعتزلۃ آہ فانہم یفرطون فی متابعۃ العقل حتی جعلوا ما یقتضیہ عقولہم اصلا واجب الاتباع مع قطع النظر عن مطابقۃ الاحادیث النبویۃ والنوامیس الالہیۃ فان وافق الناموس فبہا والا اولوا الی ما یشتہیہ عقولہم فان قلت بما عرف ذلک قد کانوا ادعوا بمثل ما ادعی اغیارہم قلنا عرف ذلک باستبعادہم العقاید التی ردتہا الشرایع النبویۃ التی لایحتمل التاویل ثم تاویلاتہم ان تامل من لہ ادنی مسکۃ لاستبعدہا کالمیزان والصراط وغیرہما ولئن قالوا قد بذلنا الجہد بحسب لطاقۃ فادی الی ما ادی ومن طرق الکل ان العقل اذا عارض النقل یقدم لما قدستم اکثر التاویلات علی اکثر النصوص لمعارضۃ العقل قیل لہم الامر علی خلاف ذلک فانکم لو بذلتم الجہد لما اعتقدتم بمجرد الاستبعاد الیس انکار الصراط منکم الا لاحالتکم عبور الانسان علی جرم دقیق من الشعر حدید من السیف مع ان قدرۃ اللہ غیر عاجزۃ عنہ فتامل وفی القراباغیۃ نبی استرسالہم مع العقول علی مسالۃ الحسن والقبح العقلیین فالمعتزلۃ قالوا انہما للاشیاء بحسب نفس الامر بحیث لو لم یرد بہ الشرع کان حسنا ایضا وظاہر الشرع قد یخالف حسنہ وقد یوافق والواجب الاتباع لما فی نفس الامر اتفاقا فربما یتوقفون فی اول الامر حتی یجدوا ما فی نفس الامر مخالفا لہ فیأولونہ فان وجدوا سواء فقا فیہا وہذا

بظاهره فاسد لان الحسن والقبح العقليين فى العمليات دون العقائد ولان الماتريدية
ايضا يقولون بعقلية الحسن والقبح وهم من حزب الاشاعرة ولما يقال من اتباع نفس
الامر واجب لكل احد من الفرق وليس اتباع الشرع الشريف الا لان الشرع شباك الواقع
ولذا يقدم العقل على النقل عند الكل ولعل مراده مامر فالمراد ان فى تحصيل العقائد حسنا وقبحا
فانهم افرطوا فى تلك المسألة ولم يسلكوا طريقها وان قوله حتى يجدوا آه لمجرد استبعاد وهم فيرجع
الى ما حررناه وتحقيق قول القايل ان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين فى الفروع
وادعوا ان القبح فى الافعال ملزوم لترتب العقاب انكروا الشفاعة للمذنبين والعفو و
اوجبوا على الله تعالى تعذيب المذنب لان اتباع نفس الامر ضرورى وانفكاك الملزوم
عن اللازم ممتنع بالذات فيستحيل عليه تعالى فأولوا النصوص المغفرة والشفاعة مع كونها
نصوصا مفسرة محكمة غير قابلة للتاويلات واما نحن معشر الماتريدية فانا وان نقول
بالحسن والقبح العقليين لكن لا نقول بلزوم ترتب العقاب بل فى القبح استحقاق ترتب
العقاب ان شاء عاقب وان شاء عفى بالشفاعة او بدونها والاخذ بالعدل والعفو
من الكرم فالقول بالحسن والقبح العقليين على ما يقوله المعتزلة يفضى الى فساد اكثر العقائد
الحقة ورد النصوص المفسرة بخلاف قولنا بعقلية الحسن والقبح فافهم فانه ملحق عزيز قوله
كالشيعة آه ما ادرى ماذا اراد الشارح بهذا فان اراد ان الشيعة يتبعون معصومهم لانهم
يجدونهم عند نفوسهم بقطع النظر عن ورود الشريعة وان كانت مطابقة لتجديدهم
لا لانهم من حملة شريعة نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم فهذا افتراء بلا امتراء بل الشيعة حينئذ من
اخبث الكفرة فى الحقيقة وان ادعوا اتباع النبى عليه السلام فهم خارجون عنه وان اراد انهم يتبعونهم
لانهم عدول الامة حتى بلغوا العصمة فهم بالاتباع احق فهذا هو مطلوبهم فانكاره عليهم اما
لانهم ليسوا بعدول فواويلاه او لانهم عدول لكن لا يصح الاتباع فهذا كما ترى بل
نقول الاشاعرة والشيعة سيان فى هذا الامر فانهم ما يتبعوا الشافعى رضى الله عنه الا لانه حامل الشريعة
الحقة عادلا هذا على ما يقتضيه ظاهر العبارة واما بحسب الحقيقة فامره بين فلعل مقصوده
ان الشيعة لفرط شغفهم باعتقاد العصمة فهم يتبعون ما روى عنهم وان كان كذبا ولا ينظرون

الی کیفیۃ الروایۃ ولاجلہ یروون الاحادیث الصحاح فھم یسترسلون معھم ویزعمون
ان اتباعھم شریعۃ ابیھم صلی اللہ علیہ وسلم کاتباع ابناء بنی اسرائیل شریعۃ موسی ع م
فتامل ویمکن تقریر کلام الش بان الشیعۃ لما رأوا العصمۃ فی الائمۃ جعلوا اقوالھم مثل قول الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم وزعموا مخالفۃ اقوالھم ضلالا بل کفرا وان کان اقوالھم فی الفروع الاجتہادیۃ
حتی ضللوا الصحابۃ رضوان اللہ علیھم العیاذ باللہ وحکموا بعدم قبول مرویاتھم المبالغۃ حملۃ التواتر
اذا لم یجدوا فی اقوال الائمۃ واذا کان زعمھم ھذا لیسوا علی ما النبی علیہ السلام واصحابہ رض فھم خارجون
عن الفرقۃ الناجیۃ واما الاشعریۃ فانما یتبعون الشافعی لان الشافعی یروی الشریعۃ المحققۃ
عن الصحابۃ الناقلین عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فالشافعی وھم علی ما النبی واصحابہ
علیہ وھذا ظاھر جدا فافھم فانہ ملحق شریف قولہ فاستقرای آہ یعنی ان الفرقۃ المغایرۃ ھی
التی علی طریقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والبواقی اھل البدع وطریقۃ النبی صلعم مغایرۃ
لطرق اھل البدع تلک المخالفۃ ولا یخلو ھذا الکلام عن دغدغۃ فان مناط النجاۃ ھو الحقیۃ
والصدق والمخالفۃ الکثیرۃ لسائر الفرق غیر مستلزمۃ للصدق فلیکن عشرون عقاید حقۃ
والفرق مشارکۃ ومخالفۃ فیھا وواحد منھم مخالف فی الکل فیکون ناریا بلا شبھۃ وربما یکن
ان یکون الناریۃ بعقیدۃ واحدۃ فان خالف فرقۃ فیھا لم تخلص عن الناریۃ وان سلم
فلا نسلم انھم الشیعۃ الیس اھل التصوف الصافیۃ القلوب مخالفۃ لجمیع تلک
الفرق ومن ھھنا ظھر ان ما سنح القرا باغیۃ من ان مسلک تلک النجاۃ ھو التوسط بین
الافراط والتفریط ولیس الا مسلک الاشاعرۃ کمسألۃ الرویۃ فان المجسمۃ انزموھا مع
الجسمیۃ والشیعۃ انکروھا والاشاعرۃ اثبتوھا مع التجرد لا یخلوا ایضا عن دغدغۃ الیس
مناط النجاۃ الصدق والحقیۃ والتوسط بین الطرفین لا یستلزم الصدق وقولہ تعالی
اعدلوا ھو اقرب للتقوی لا یدل علی ذلک فان العدل الاعتدال سیان والاعتدال لیس
یستلزم التوسط الحقیقی سلکہ وفی الصراح العدل الشھادۃ الحسنۃ والمعدلۃ مثلہ وھو خلاف
الجور وتسویۃ شیٔ بخلاف جنسہ قولہ وکون الصفات لا ھی آہ ان اراد بالغیریۃ بعدم العینیۃ
اصلا فباطل وان اراد بعدم العینیۃ مفھوما لا مصداقا کما ھو مسلک الفلاسفۃ کما حمل البعض

قولہم علیہ فلعلہ مذہب المعتزلۃ وبعض اہل التشیع فاین المخالفۃ وان اراد الانفصال بمعنی ان الصفات لیست عین الذات بان یکون الذات والصفۃ متحدتان مفہوما ومصداقا ولا غیرہا ای لا یکون منفصلۃ عن الذات بان تکون قایمۃ بنفسہا او قایمۃ بغیرہا کما زعموا فی قول المعتزلۃ فی صفۃ الکلام وعلیہ اقاویل ناصری الاشاعرۃ فخرج الحاصل الی الزیادۃ فہذا مذہب الشیعۃ فانہم قالوا ایضا بتلک العبارۃ وحملوا علی ہذا المعنی فلا مخالفۃ ایضا مع الکل قولہ اتفاق جمیع اہل الحل والعقد ارادبہم العلماء المجتہدین والا فاتفاق غیرہم لیس بداخل فی المصطلح وقع فی بعض النسخ فی عصر وہو الظاہر وما وقع فی اکثر النسخ مع زیادۃ الکل ففیہ خفاء الا عند من زعم انہ یستقر فی آخر اعمارہم اللہم الا ان یقال ان مذہب الاکثرین ان الاجماع حجۃ قطعیۃ فمن رای الاجماع لا یخالفہ فیجب الاتفاق فی کل عصر وبعضہم قیدوا الحکم بالشرعی وبعضہم اطلقوا ارادا حجیۃ الاجماع الواقع علی غیر الشرعی قولہ ولذلک نسبہ آہ یتبادر منہ الی ان اضافۃ الاجماع الی طایفۃ غیر ملایم وہذا کما تری والامر واضح قولہ ولما کانت الفلاسفۃ آہ ہذہ المسالۃ معرکۃ آراء العقلاء ولغموضہا نسبوا السہو الی الحکماء وہہنا وان وقعت فی البین لکن لا باس ان یفصل فی المسالۃ اجمالہا الشئ فنشتغل اولا بنقل عبارۃ الشیخ فی ہذا المقام فان القول ما قالت حذام ثم ابرادا اوردوا علی ہذا المرام ثم تحقیق ما علیہ الامر بالاحکام فنقول قال الشیخ فی الفصل الثانی من المقالۃ السادسۃ من الٰہیات الشفاء فہذا ہو المعنی الذی یسمی ابداعا عند الحکماء وہو تاییس الشئ بعد لیس مطلقا فان المعلول فی نفسہ ان یکون لیسا ولہ من علتہ ان یکون ایسا والذی یکون للشئ فی نفسہ اقدم عند الذہن بالذات او بالزمان عن الذی یکون عن غیرہ فیکون ایسا بعد لیس بعدیۃ بالذات فان اطلق اسم الحدوث علی کل ما لہ ایس بعد لیس وان لم یکن بعدیتہ بالزمان کان المعلول محدثا وقال فی النمط الخامس من الاشارات ثم انت تعلم ان حال الشئ الذی یکون للشئ باعتبار ذاتہ متخلیا عن غیرہ قبل حالہ عن غیرہ قبلیۃ بالذات وکل موجود عن غیرہ یستحق العدم لو انفرد اولا یکون لہ وجود اذا انفرد بل انما یکون لہ الوجود عن غیرہ فاذن لا یکون لہ وجود قبل ان یکون لہ وجود

وهو الحدوث الذاتی وفیه شکوک متقاربۃ الماخذ منها ما اورده الامام واقتفاه الشیم
ومن یحذو حذوه من المنع علی ان للمعلول فی نفسه ان یکون لیسا الیس المعلول یحتاج
فی کلا طرفیه الی العلة ومنها ما فی القرابغیة من لزوم اجتماع النقیضین فان العدم لما کان من
علل الوجود لان التقدم بالذات هو تقدم العلة علی المعلول کما فی الکتاب والعلة یجب وجودها
مع المعلول اجتمع العدم مع الوجود ومنها انه بعد تسلیم ان المعلول یقتضی العدم یمنع تقدمه
بالذات علی الوجود فان المعلول حین ما یۃ ما قیل فی القول المرجوع الیه ویشیر الیه فی الاشارات من ان ارتفاع
ما بالذات یستلزم ارتفاع الذات وهو یوجب ارتفاع الحال التی بالغیر بخلاف هذه الحال یرد علیه
ان غایة الاستلزام وهو لا یستلزم التقدم وانما یستلزم ان یثبت سببیة ما بالذات بحسبها
لما هو لها بحسب غیرها وهو اول المسألة ومنها انه کیف یتحقق علاقة العلیة بین المتنافیین
وهما فی غایة التباعد والضرورة تابی عن تصحیح العلیة بین المتباعدین ومنها انه کیف یصح
تقدمه وهو ینافی التقدم ان کان هو السابق والا بدیة ان کان هو اللاحق ومنها ما فی الکتاب
من انتفائها البساطة عن العلة التامة راسا ومنها انه کیف یصح جعل الواجب
تعالی علة محضة هو غیر مفتقرة الی شیء آخر هذه جملة الشکوک واذ قد صعب دفعها انحرف
الاقوام عنه فجماعة زعموا اولا ان الحدوث الذاتی هو تاخر المعلول عن العلة ویشیر الیه التجرید
واعترضوا علیه بان هذا لا یصلح توجیها لکلامهم ویکون انکار المتکلمین لفظیا وثانیا ان الحدوث
الذاتی المسبوقیة بلا استحقاقیة الوجود ولا خفاء فی ان المعلول مسبوق به وهذا هو
القول المرجوع الیه وحاولوا بیانه علی ما مر وهذا ایضا لا یخلو عن شبهة ومن الفضلاء من
زعم ان الوجود یحتاج الی مؤنة الایجاد للمعلول وجعله والعدم اذ هو انتفاء محض لا یحتاج
الی افاضة بل الذی یکفی فیه هو عدم تاثیر الوجود فی الوجود ولا مؤنة فللعدم احقیة بهذا
الوجه وهو المعنی من تقدم العدم علی الوجود وانت ان اخذت الفطانة بیدک لا یخفی علیک
ما فیه وتحقیق کلام الشیخ انه قد تقرر فی موضعه ان الوجود زاید علی الماهیات الممکنة فهو من العوارض
وکل عارض مسلوب عن مرتبة ذات المعروض بما هی هی فالوجود مسلوب عن الماهیة سلبا بسیطا
لا عدولیا فانه ایضا من العوارض وسلب الوجود هو العدم فالماهیة معدومة بحسب ذاتها

واذا لم یکن لہا الوجود فی ذاتہا فیقبل الوجود من الغیر فلا یقبل الوجود الا بعد ان تکون معدوم
فی مرتبۃ ذاتہا وہذا النحو من القبلیۃ وہو الحدوث الذاتی فثبت المطلوب والیہ اشار المحقق
فی شرح الاشارات بعد ما شرح قول الاشارات ولفظہ او لا یکون لہ وجود آہ فی قول الشیخ
لیس بمعنے العدول حتی یکون معناہ انہ ثبت لہ ان لا یکون لہ وجود بل ہو بمعنے السلب
فان الفعل لا یعطف علی الاسم وتقریر الکلام کل موجود عن غیرہ فلیس بعد الوجود لو انفردت
ماہیتہ ولا ینفعہ ما قال المحاکم فی ہذا المقام وقولہ لا یکون لہ وجود ولیس عطفا علی العدم
بل علی قولہ یستحق ومعناہ سلب استحقاق للوجود لا استحقاق اللا وجود من این یستخرج
ویستخرج من کلام المحاکم علی تقریر اثبات اللا استحقاقیۃ ان فی الکلام استدراکا فان حاصل
الکلام ان الممکن لما لم یکن بحسب ذاتہ موجودا ولو کان کذلک کان واجبا بذاتہ بعد فہو
من الغیر یکون موجودا فالعدم بمعنے السلب مقدم لان الشئی لا یقبل الاثر الا بعد ان لا یکون
فی ذاتہ وباقی المقدمات مستدرک ولیس کذلک فان العدم ربما یستعمل فی
العدول ولا یکون لہ وجود نص فی السلب فلو کان یقتصر علی العدم لا ورد ما اورد
فافہم السلب یا انما الی ان المطلوب اثبات تقدم السلب فلو شکت بہ عبرت عنہ او
بالعدم کانہ قیل بای شئی شئت عبر المدعے ذلک لو کان عطف علی العدم لما افادت
العبارۃ ہذا المعنے نصا وعلی ہذا فیا الیسر تتمیم مسلک للا استحقاقیۃ وہذان الطریقان
منہیہ ۱۲
متساویا الاقدام صحۃ ان اخذا علی طریق السلب البسیط وفسادا ان اخذا علی العدول
فان قیل ظاہر ان اللا استحقاقیۃ ہو الامکان وہو مقدم علی الوجود قلنا ان ارید العدول
فغیر مسلم وان ارید السلب فیما ہذا وبعد فی الکلام کلام یوجوہ آہ اول ما یستنبط مما اورد
الشیخ فی الحواشی القدیمۃ بعدہا وتحہ الحدوث الذاتی من نفسہ بما حاصلہ ان العلۃ متقدمۃ
علی المعلول ولا یکون المعلول فی مرتبتہا فالمعلول اذ لیس فی مرتبتہا فسلبہ ثابت لمرتبۃ
من ان تاخیر المعلول عن مرتبۃ لا یستلزم الا سلب وجودہ عن المرتبۃ علی طریق نفی المقید لا سلب
وجود المتصف بکونہ فی المرتبۃ فان حاصل الاول یرجع الی خلو المرتبۃ عن الوجود
والعدم بمعنے انہ لیس شیئا منہما ہذا تلخیص کلامہ والجواب عنہ ظاہر مما مر ولا باس بان نعید

تفصیلا فاستمع انّا اذا قلنا زید انسان فی مرتبۃ ذاتہ او حیوان وقلنا لیس بضاحک فی ذاتہ کان صادقا من غیر ان یرجع الی ان زیدا نفس الانسان او ان الحیوان جزءہ لیس الحمل الاولی امرا واقعیا فالمعنی ان زیدا انسان فی حد ذاتہ فی الواقع ولیس بضاحک فی ذاتہ فکما ان سلب الضحک منہ فی زمان امر واقعی وعدم لہ فی الزمان فی نفس الامر کذلک سلب الضحک فی المرتبۃ کذلک سلب الوجودات کلہا شاکلۃ سلب الضحک فالعدم متقدم ثم لا یخلو الکلام عن دغدغۃ لان المسلوب فی سلب الوجود فی المرتبۃ الوجود المقید بکونہ فی المرتبۃ ولیس سلب الوجود المطلق متحققا فی المرتبۃ وہذا نحو خاص من الوجود وسلب النحو الخاص من الوجود لیس من الحدوث فی شیء لان ہذا النحو من الوجود اعنی الوجود فی المرتبۃ محال علی الممکن وہو المسلوب ابدا کما ان الوجود فی المکان مسلوب عنہ تعالی ابدا لاستحالتہ فسلب الوجود المقید بقید لیس من الحدوث فی شیء واما تقدم ہذا السلب علی الموجودیۃ فلم یقم علیہ دلیل ولا یظہر بین سلب الوجود المقید بکونہ فی المرتبۃ عن الممکن وبین السلب الوجود المکانی عن الواجب تعالی شانہ فرقا فلا یلزم منہ الحدوث وکما ان الوجود فی المرتبۃ مسلوب ازلا وابدا عن الممکن کذلک العدم المقید بکونہ فی المرتبۃ مسلوب عنہ ازلا وابدا فاعتبار احد السلبین و مقدما دون الآخر ثم الحکم باعتبار احد السلبین بالحدوث تحکم قلیل الجدوی لان مسلوب جمیع العوارض لہذا الوجہ سواسیۃ فافہم فانہ ملحق دقیق ثم قال لیس للممکن فی المرتبۃ الا امکان سلب الوجود ہو العدم فلہ فی ہذہ المرتبۃ العدم بالامکان فان اکتفی فی الحدوث الذاتی بہذا المعنی تم والا لا وانت قد عرفت سابقا تعلم حالہ علی ان القول بتقدم العدم بحسب الامکان دون الوجود تحکم فان الوجود والعدم سیان فی ہذا الامر قال الثانی ان مدار الاستدلال علی امتناع ارتفاع النقیضین وامتناعہ فی المرتبۃ غیر مسلم فان الماہیۃ لیست بموجودۃ ولا معدومۃ والجواب عنہ ایضا ظاہر فانہ لیس من عزیز العقل ان یستصح ان الماہیۃ موجودۃ من حیث ہی ولیست بموجودۃ من تلک الحیثیۃ کاذبان و ما اوردت من المستند فقد عرفت حالہ الثالث ان ارید بہذا النحو من التقدم بالذات

الذی یدور علی الالسنۃ جملۃ اسفار الفلاسفۃ وہو تقدم العلۃ سواء کانت تامۃ او ناقصۃ فلا ینتج
المطلوب ولو سلم فاکثر الایرادات عائدۃ وان ارید نحو آخر فیختل حصرہم فی الخمس کما ہو المشہور
او فی السبع کما ہو من مختندہ علم الکتاب کتاب اسرار الصواب والجواب باختیار الشق الثانی
والتزام عدم الانحصار کما قالوا فی تقدم المعروض علی العارض فلیکن ہذا آخر ما یتعلق بہذا المقام
وان کان بقی فی زوایا خبایا والتفصیل موکول علی الکتب المفصلۃ وان وقع نبذ من الاعادۃ
فلا باس فانہ لا یخلو عن الافادۃ ثم المقام لا یخلو عن دغدغۃ وقلق فان خلاصۃ ما حقق ان
الوجود فی المرتبۃ مسلوب وہذہ العبارۃ یطلق فی الموضعین فی تنزیہ الماہیۃ عن الاغیار ویقولون
الوجود فی المرتبۃ وکذا العوارض الاخر مسلوبۃ عن الماہیۃ من حیث ہی وفی تاخر المعلول
عن العلۃ فیقولون وجود المعلول منتف فی مرتبۃ العلۃ وہذان السلبان حکایتان فی الذہن
وما حکی عنہ الاول عدم العینیۃ والجزئیۃ للماہیۃ وما حکی عنہ الثانی التابعیۃ فی الوجود فان
مرتبۃ العلۃ المتبوعیۃ والاستغناء والمعلول لیس وجودہ فی تلک المرتبۃ واذا عرفت ہذا
فنقول ماذا ارادوا بتقدم سلب الوجود فی المرتبۃ ان ارادوا تقدم ہذہ الحکایۃ فظاہر ان
الحکایۃ لیس فی شئ وان ارادوا مصداق ہذہ الحکایۃ فالمصداق سلب العینیۃ والجزئیۃ
فی السلب الاول او تحقق التابعیۃ وانتفاء الاستغناء فی السلب الثانی وتقدم ہذین المصداقین
لیس من الحدوث فی شئ فان سلب العینیۃ والجزئیۃ کما یکون للوجود یکون لسائر العوارض
وایضا الوجود فی المرتبۃ کما انہ مسلوب عن ماہیۃ الممکن کذلک الوجود فی مرتبۃ العارض
مسلوب عن الواجب ومصداقہ العینیۃ فہذہ السلوب حاکیۃ عن العینیۃ وایضا سطانہ
اثبات تقدم ہذہ السلوب باق کما کان وایضا المتکلم لا ینکر تحقق ہذا السلب وانما ینکر
تقدم العدم بالذات فیؤل النزاع الی النزاع فی اللفظ فافہم فانہ لمحق عزیز قولہ بعدیۃ
زمانیۃ آہ اراد بہا بعدیۃ لا یجتمع بہا المتقدم مع المتاخر بالنظر الیہا فیشمل العدم واجزاء
الزمان ولا ینافی سبقۃ العدم سبقا ذاتیا ہذا السبق فانہ یجوز ان یکون لشئ واحد بالنظر
الی آخر سبقان وما وقع من شارح التجرید من النقض بسبق العدم کما قال لو کان ما ذکر فی
تعریف السبق الزمانی لاختل بالعدم لا توجہ لہ لما یفہم من ظاہر العبارۃ وہو ان یکون المتقدم

لہ السلبان ۱۲

فی زمان سابق لیرد ان وجود الزمان مع عدم العالم کیف یصح وھو من العالم وما قیل
ان کون العدم فی زمان سابق لایستلزم وجود الزمان بجواز ان یکون موھوما کما ھو مذھب
المتکلمین صحیح ان قالوا بالوھمیۃ وھمیۃ انیاب الاغوال وان کان انتزاعیا من المعدومات
الخارجیۃ ففی صحتہ نوع خفاء فانہ ینتقل الکلام الی مبدء انتزاعہ وتمام الکلام یطلب من مبحث
الزمان ان ساعدنا الوقت نفصلہ ان شاء اللہ تعالی تفصیلا قولہ کما ھو المتبادر آہ اراد بالتبادر
سیاق الذھن سرعۃ فی اول الامر سواء کان بحسب الوضع او بحسب القراین فلا یرد ان
بعد موضوع لھذہ البعدیۃ نفسہ فاین التبادر وما فی القرا باغیۃ لا یخلو عن شیء وفیما ذکرنا
کفایۃ قولہ فان للمعنی الاول آہ ھذا اصطلاح مخصوص بھم لم یتفوہ بہ من سواھم فلا یتبادر الیہ
الذھن فی عبارۃ الملیین والی انہ مجرد اصطلاح منھم اشار الشیخ بقولہ فان اطلق اسم الحدوث
علی ھذا المعنی آہ وقیل علی فی کلام الشارح اشارۃ الی انہ لا یترتب علی ھذا الاصطلاح کثیر فایدۃ
وقد مران ھذا الحدوث ھو الذی یکشف عن ماھیۃ الامکان فھذا اصطلاح منھم کسائر اصطلاحاتھم
نفائدتہ فایدتھا قولہ والمخالف فی ھذا الحکم ھم الفلاسفۃ آہ قد فھم منہ الحصر ویفھم من عبارۃ
اھل التصوف الذین ھم من فخر المسلمین وفخر اھل الاسلام القدم قال المعلم الثانی فی رسالتہ
الجمع بین الرائین ان ارسطو وافلاطون سیان فی الرد علی القدم وتساوی القدمین فی
القول بالحدوث ولم یرد بہ الذاتی فان الحدوث الذاتی متفق علیہ بین ارسطو وافلاطون
ولم یقرع اذنا نسبۃ الانکار الی احد من الفلاسفۃ فائدۃ اثبات الاتفاق بین الرائین رای
افلاطون وارسطو والتشنیع علی من زعم الخلاف بینھما وان ارتبت فیما قلنا فلیرجع الی
تلک الرسالۃ واعلم انہ قد تواتر نقل القدم عن ارسطو واشیاعہ وما نقل المعلم الثانی فقد عرفت
فکلام المعلم الاول مضطرب والذی یظھر من تتبع کلمات الفلاسفۃ ان کلھم قائلون بقدم
العالم ثم قد نسب فی قدیم الزمان الی ارسطو القول بالقدم الذاتی للعالم واستغنائہ عن
الصانع فردہ المعلم الثانی فی تلک الرسالۃ والکلام المنقول فی تلک الرسالۃ لعلہ نص
فی اثبات الاتفاق بینھما فی الحدوث الذاتی للعالم وفاقۃ العالم الی الصانع فافھم انہ لمحق شریف
قولہ الظاھر من کلامھم آہ لان الاجسام سوی الفلکیات منحصرۃ فی بسایط العناصر ومرکباتھا

فلو لم یکن البسائط قدیمۃ بانواعہا لکان زمان فیہ لم یوجد عنصر ما من العناصر الاربعۃ او یوجد
منہا بعض دون آخر فیلزم علی ہذا ترکیب المرکبات وہی من القدیم من اقل من اربعۃ ہف و
علی الاول فلا یخلو موادہا من ان یکون خالیۃ عن الصور النوعیۃ وہو خلف عندہم او یکون
حالۃ فیہا صورۃ اخری غیر الاربعۃ وہو مفض الی عدم الانحصار فی العناصر الاربعۃ فلابد
من بقاء ہذہ الصور فاما باشخاصہا فیکون المرکبات من الاشخاص القدیمۃ من العناصر ولابد من
الفصل والفصل مبطل فیجری العدم علی القدیم واما بانواعہا وہو المطلوب **قولہ** فقال مصنف
ذلک الکتاب آہ قال بعض ناظری کلامہ یجوز ان یکون المراد بافلاطون افلاطون القبطی
وہو فرعون کیف وافلاطون قدوۃ المعلم الاول فلا یناسب النکارۃ ولا یخفی ان امرہ غیر مشتہر
بالفلسفۃ والافلاطونیۃ فکیف یشتہر بہا وانہ یدعی الالوہیۃ ویحرص الناس علی الاضلال و
یسعی فی اعدام حکیم لا شبہۃ فی حکمتہ عندہ ایضا والنکارۃ ربما یستعمل للتعظیم کما قرر فی غیر
ہذا الفن وایضا ربما یستعمل لتضعیف قولہ **قولہ** وقدم البعد المجرد آہ قال الشیخ فی الفصل
الثانی من المقالۃ السابعۃ من الٰہیات الشفاء واما التعلیمیات فانہا عندہ ای افلاطون
معان بین الصور والمادیات فانہا وان فارقت فی الحد فلیس یجوز عندہ ان یکون بعد قائم
لا فی مادۃ واعترض الش علیہ بوجہین الاول ان کل بعد فہو مجرد عندہ عن المادۃ فانہ لا مادۃ
عندہ والجواب عنہ ظاہر فان مفہوم المادۃ ومصداقہا متفق علیہ بین الفریقین فان مفہومہا
الحامل لحدوث المقبولات ولا اختفاء فی ان الجسم الذی ہو الصورۃ حامل لحدوث الاتصال
والانفصال وغیرہما من العوارض المادیۃ بل عند المتکلمین المادۃ بہذا المعنی ایضا ثابتۃ لان الجسم الذی
ہو الجواہر الفردۃ عندہم حامل لحوادث کالحرکۃ والسکون والمیل مثلا لکن الفرق ان الامکان الاستعدادی
لابد ان یکون موجودا فی الخارج عند الفلاسفۃ دون المتکلمین وان المادۃ لازمۃ لکل حادث
عندہم دون المتکلمین وقد یفسر بالاصل الذی یبقی بعد طریان الاتصال والانفصال وہذا
ایضا متفق علیہ بل الذی انکر علیہ ہو المادۃ بمعنی الہیولی ای الجوہر الذی فی ذاتہ لیس متصلا ولا منفصلا
فی حد ذاتہ وباق فی حالتی الاتصال والانفصال واما البعد المجرد الذی نسب الیہ فہو لیس بمادی
فانہ لا یقبل الفصل والوصل ولا الحرارۃ والبرودۃ وغیر ذلک من العوارض المادیۃ فان قیل انہ قد

۱ ملا غیاث الدین المنصور ۱۲

اتصف بکونہ مکانا للجسم وہذہ حال مادیۃ وقد تبدلت عند خروج الجسم عنہ ودخولہ عنہ فیکون مادیا
بالمعنے الذی مر قلنا ہذا بالحقیقۃ حال المتمکن کالوضع لجسم بالنسبۃ الی الآخر وتحرک ذلک الآخر
فیتبدل وضعہ وذو الوضع بحالہ وکذا نسبتہا بالنسبۃ الی الافلاک فالاوضاع الحقیقیۃ احوال
الفلک کذلک البعد المجرد بالنسبۃ الی المتمکنات قال وبہذا اندفع شبہۃ اخری یاتی الاولی
ان القول بالبعد المجرد لا اختصاص لہ بافلاطون بل کل جسم فہو مجرد فکل بعد مجرد والثانی ان قول
الشیخ مناف لما تقرر فی الکتب الکلامیۃ من نسبۃ القول بالبعد المجرد الیہ وقال من عندہ علم الکتاب
کتاب اسرار الصواب ان الخطاء وقع من المترجمین فالقول المتلقی بالقبول ہو انہ لا یقول بہ
فالنقل الذی وقع فی الکتب الکلامیۃ لا یضر الشیخ اذ ہو اعلی من ان یعارضہ غیرہ ویمکن ان
یقال ان الشیخ اورد ہذا الکلام فی تفصیل المذاہب فی المثل فقال ظن قوم ان القسمۃ تقتضے وجود
شیئین فی کل شئی کانسانین فی معنے الانسانیۃ انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق
ابدی لا یتغیر وجعلوا لکل واحد منہما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثالیا وکان المعروف
بافلاطون ومعلمہ سقراط یفرطان فی ہذا الرای ویقولان الانسانیۃ معنے واحد یشترک فیہ الاشخاص
ویبقی مع بطلانہا وقوم آخرون لم یروا لہذہ الصور مفارقۃ بل للمبادیہا واما افلاطون فاکثر
میلہ الی ان الصورۃ مفارقۃ واما التعلیمیات فانہا عندہ معان بین الصور والمادیات آہ
ہذا کلامہ بعد التلخیص فمقصودہ اما بیان ان افلاطون مائل الی الصور المفارقۃ واراد بالصور
صور الجواہر وبالتعلیمیات ما ہو من شعب موضوع الہندسۃ والہیأۃ فیکون مرادہ بالبعد فی قولہ
فلا یکون بعدا آہ الابعاد التعلیمیۃ فلا منافاۃ واما ان مزعوم الشیخ ان افلاطون قائل بالماہیۃ المجردۃ
کما یفصح عنہ کلامہ وصرح بہ بعض المہرۃ والقدماء کانوا یقولون بعالم المثال وعالم المثال ابعاد
قایمۃ لا فی مادۃ فنفی ہذا القیام بجنسہ فعلے ہذا لا منافاۃ ایضا قال فان قیل تمسک افلاطون فی
ذلک النفی للتعلیمیات جار فی البعد المجرد فان حاصلہ ان البعد التعلیمی اما غیر متناہ وہو باطل
او متناہ وہو یستلزم التشکل وہو بعد الانفصال الموجب للمادیۃ فانہ عارض من خارج لا لنفس
طبیعتہ قلنا لا یبعد لہ ان یقول ان البعد المجرد ہو الموجود الذی ہو المکان یقتضے التشکل
لذاتہ وذاتہ منحصرۃ فی فرد وہو مکان کرات العالم ومخالف بالطبع للابعاد الاخر اونقول انہ

وان کان بعدا مجردا لکنہ مقارن للمادۃ فحسبہا ینفعل کالنفوس المجردۃ والاول اوجہ قولہ لذلک
لم یعدآہ یرید ان التوقف فی الاصول التی اہتمت لیس من شان الحکیم بل یلزمہ الاذعان باحد
الطرفین ولا یرد الشک فی کائنات الجو ولا یرد ایضا التردد فی تعیین اعداد العقول فانہ قال
المحقق فی شرح الاشارات ان الشیخ غیر جازم بہذا العدد لانہا لیسا من المہمات وایضا لیس
فی الطاقۃ الانسانیۃ معرفۃ الکائنات فی الاستقبال فانہ کیف یعین ان سبب الرعد لیس
الا ہذا ویمکن ان یکون مدار عدم دخولہ فی الحکما وانہ ینکر الحدوث الذاتی للعالم وحاجتہ الی الصانع
فعلی ہذا لا یناسب نقل توقفہ ہہنا ومن الناس من زعم ان مدار خروجہ عن الحکما وہو التوقف
فی الاصول لا نفس التوقف من حیث انہ متعلق بالاصول بل من حیث انہ غیر موصل باسلہ
الاصول فوقع معترضا بایراد ان القدم من الاصول واذا کان التوقف فیہ مضرا للحکمۃ فصریح
المخالفۃ احری بان یضرہا فیلزم ان لا یعد افلاطون من الحکما وربما یجاب[2] بان افلاطون
انما عد من الحکما لکونہ منقولا عنہ القدم کقدم النفوس والبعد المجرد ونقل الحدوث یحتمل التوفیق
بحملہ علی الحدوث الذاتی وہذا فی خفاء فان الکلام لیس بمخصوص بافلاطون بل یجری مع الاساطین
السبعۃ وقد نقل المہرۃ کصاحب الملل والنحل والمعلم الثانی الحدوث الزمانی وقد شاع من المتاخرین
ذلک حدیث قدم النفوس یوجد فی کتب المتاخرین واما القدماء فلم ینقلوا ذلک عنہم قولہ واستدل
الفلاسفۃ علی مذہبہم آہ وہو قدم العالم والتفصیل الذی مر من الشارح فیطلب من المطولات
التی تکفلت باثباتہ وانما قلنا انہ لم یرد التفصیل لان الدلیل غیر منطبق علیہ وتفصیل الدلیل ان
العالم موجود کالافلاک مثلا فلا یخلو من ان العلۃ التامۃ ای ما یحتاج الیہ فی خروجہ عن کتم العدم
الی ساحۃ الوجود ولا ینتظر الی خارج عنہ موجود فی الازل فالمعلول کذلک لامتناع تخلف المعلول
عن العلۃ التامۃ او غیر موجود فلا یخلو اما ان لا یکون تحقق فیما لا یزال فقد وجد المعلول مع
عدم العلۃ او موجود فیہ فینتقل الکلام الیہ فہو اما مفض الی التسلسل او المطلوب ومن الناس
من قال علی تقدیر عدم وجدان العلۃ التامۃ فیما لا یزال یلزم التخلف ایضا وخفاؤہ غیر خفی
لما یقال انما یصح لو کان شیء کافیا فی وجود المعلول وقد فرض ان العلۃ التامۃ غیر موجودۃ
فی الازل واللایزال ولیس یبعد ان یوجہ بان فقدان جمیع ما لا بد منہ اما ان لا یکون شیٔ

[1] المعروف بالخطیب ۱۲
[2] المجیب الباوزجاری ۱۲

من علل المعلول المفروض بان لو فرض الکواہل موجودۃ فالمعلول وجد بنفسہ فیکون واجبا وقد فرض عالما ہذا خلف فان قیل ان الواجب ہو القدیم قلنا ان ما وجد من غیر احتیاج فی وجودہ او ذاتہ علی قولی الجعل البسیط والمرکب الی شیٔ ہو الواجب ولکن الوجوب مستلزم للسرمدیۃ ولذلک قد یفسر فیلزم خلف آخر وہو قدم الحادث وآما ان یکون بعضہا موجودۃ وبعضہا معدومۃ فبالنظر الی الفرض لزم ما لزم وبالنظر الی ان المعلول وجد یبطلان ذلک البعض من العلل ولم یتنظر الی الغیر یکون ہو العلۃ التامۃ فیلزم التخلف وہو المدعی وہذا الاحتمال واقعی واما الاحتمال الاول فلا یتفوہ بہ احد فان الواجب تعالے موجود بلا مریۃ فلا شبہۃ لاحد فی کونہ دخیلا فی وجود المعلول قیل علیہ ان ارید بالحدوث الوجود بعد العدم فیختار انہ لم یحدث المعلول بحدوث العلۃ التامۃ والمستند سیجی فی الشق الثانی وان ارید التجدد مطلقا فیختار ان العلۃ حادث ولا یلزم المحذور قولہ یلزم التسلسل قلنا مسلم قولہ باطل قلنا غیر مسلم فان التسلسل المستحیل ہو التسلسل فی الموجودات المرتبۃ معا ولا کذلک فانہ یجوز ان یکون ذلک الامر المتجدد امرا اعتباریا والتسلسل فی الاعتباریات غیر ظاہر البطلان وسیجی من الشارح ما یکفی لدفع ہذہ الشبہۃ عنقریب قولہ وانت خبیر بانہ لو جعل الامر الحادث آہ تحریرہ ان المقدمات مسلمۃ غیر منتجۃ للمطلوب فانہ یجوز ان یکون العلل الحادثۃ کلہا حوادث متعاقبۃ فلو جعل علۃ کل حادث حادثا وکذا علتہ وہکذا فلا یلزم التسلسل الا فی المتعاقبات وہو غیر خلف وما قیل ان العبارۃ مختلۃ لا یظہر لہ وجہ فعلی ہذا یکون منعا لتمام التقریب ویحتمل ان یکون مناقضۃ تصویرہا ان قولکم یلزم التسلسل ان اردتم بہ مطلق التسلسل اعم من ان یکون احادہا مجتمعۃ ام لا فالملازمۃ مسلمۃ وبطلان التالی ممنوع وان اردتم الاخص اعنی ما یکون احادہ مجتمعۃ فبطلان التالی واضح لکن الملازمۃ ممنوع فان قیل ہذا دخل صحیح عند الشارح علی الدلیل وبعض الدخول التی سیاتی من البواطل فلم لم یجعل ہذا من وجوہ الاجوبۃ قلنا ہذا الوجہ والثالث متقاربان لکن الثالث نقض وہذا ما عرفت والنقض بالآخر یؤل الیہ کما ستسمع ان شاء اللہ تعالی من الشارح ولذلک لم یعدہ من وجوہ الاجوبۃ فان قیل فما الفایدۃ فی ایرادہ علیحدۃ اما کان یکفی الثالث قلنا نعم وفائدتہ الایماء الی ان ہذا دخل مغایر وایضا ہذا غیر رافع للدلیل بوجہ لا یصیر المتکلم اعلم ان الشارح قد قرر ابطال تسلسل العلل الفاعلیۃ بانہ لو تسلسل الفواعل

ع
ارتفاع
عبد الحکیم

ع
ارتفاع
عبد الحکیم

لم یجب واحد منها لا بالذات ولا بالغیر لان عدم کل واحد منها مع وجود فاعله وان استحال
لکن عدم الفواعل مع المعلولات جایز واذا جاز هذا النحو من العدم علی کل واحد منها لم یصر
شیء منه واجبا لان الواجب ما یستحیل علیه جمیع انحاء العدم واذا لم یکن واجبا لم یکن موجودا
لان الوجود من دون الوجوب باطل والا لزم الرجحان بلا مرجح فاورد علیه الفاضل
میرزاجان انه اذا تم هذا یلزم بطلان سلسلة المعدات التی یقول بها الفلاسفة من ربط الحادث بالقدیم
لانه لیس فی سلسلة المعدات علة کاملة تامة لواحد من المعدات ولا الواجب علة تامة لواحد من احادها فیجوز انعدام السلسلة بأسرها فلا یکون
شیء من المعدات واجبا فلا یوجد اصلا واذا عطف هذا الکل لزم العدم الشخصی بان یقال لو لم یوجد
علة تامة للممکن ما فیوجد فیما لا یزال ویلزم التسلسل والتسلسل اما تسلسل المجتمعات وهو باطل
اتفاقا او تسلسل المعدات وهو ایضا باطل والا لزم وجود احادها من دون الوجوب واذا بطل
التسلسل بالنحوین لزم وجود العلة التامة فی الازل وتم المطلوب واجاب میرزاجان عن ایراده
بان القدر المشترک بین المعدات یجوز ان یکون معلولا للواجب القدیم ویجب منه فیمتنع
انتفاء احاد سلسلة المعدات راسا واما انعدام واحد مع وجود واحد فممتنع بوجود کل مع الواجب
فلزم وجوب جمیع احاد السلسلة للمعدات وهذا بخلاف سلسلة الفواعل الغیر المتناهیة لانه لیس
هناک فاعل للقدر المشترک حتی یصیر واجبا به فهذا الجواب من میرزاجان یصیر جوابا عن هذا الوجه المذکور لاثبات القدم الشخصی
فافهم واحفظ فانه ملحوظ عزیز ولقائل ان یقول متمسکنا غیر متمسک به لاثبات قدم العالم بالشخص بل لنا مطلبان
الاول ان الواقع ما خلا عن العالم ای عالم کان والثانی فی عدم خلوه عن بعض اشخاصها اما الثانی فبادلة اخری
کما قلنا ان الواجب قدیم فمعلومه الذی یکفی فیه الواجب لیس الا قدیما واما الاول فمطلوب بهذا الدلیل المذکور
وثابت به تلخیصه ان الحدوث مفض الی التسلسل وهو اما متعاقب الاحاد وهو المطلوب
واما مجتمع الاحاد وهو باطل والقدر المشترک ثابت قدیم ولکن الظاهر ما زعمه الشارح من فحوای
کلام الخصوم ویحتمل ان لا یکون هذا الکلام من الشارح دخلا علی الدلیل بل تعیین الواقع وتصویره
ظاهر ولکن قوله عنقریب ودعوی ان المعدات وکذا دعوی کون المعدات آه یابی عنه وبالجملة
فحوی الکلام آب عنه کما لا یخفی قوله فح لا یلزم الا ازلیة جنس هذا المعد ونحوه آه فان تلک
المعدات لما لم یجتمع لم یلزم قدم الاشخاص فتلک المعدات متماثلة او متجانسة او مشترکة فی

عرض ولا اقل من الموجود والممکن وکان الالیق فی العبارۃ الا از بیۃ النوع او الجنس ونحوہ
فان ادراج النوع فی نحو الجنس مما لا یتبادر الیہ الذہن لکن وقوع المتجانسات متعاقبۃ الی
غیر النہایۃ فی اول الامر اظہر فان الاعم اکثر وجودا وما قیل من حمل النحو علی الذاتی لا اعم من
الذاتی والعرضی متمسکا بانہ لا یلزم من عدم تناہی المعدات عرض مشترک بینہا ثم الاعتراض بمنع لزوم
اشتراک تلک المعدات فی ذاتی بجواز ان یکون کل واحد من فرد الماہیۃ بسیطۃ منحصرۃ فی ذلک
الفرد لا یخفی سقوطہ قولہ ودعوی ان تلک المعدات آہ اشارۃ الی اثبات المقدمۃ الممنوعۃ ان کان
الایراد منعا علی احدی المقدمتین وان کان منعا للتقریب فالی اثبات تمامہ باقامۃ الدلیل
علی ذلک تحریرہ ان التسلسل اما مجتمع الآحاد فیہا واما متعاقبہا وتعاقب الحوادث لا یرتبط الا
بقدم متحرک شخصی او الی ابطال لسند المساوی فان المسند ہو جواز التعاقب بلا اصل ثابت
وہو باطل وحکم الشارح بان ہذا الاثبات من غیر برہان علیہ قیل فی بیانہ ان تلک الدعوی انما
یصح لو ثبت انحصار المعدات فی الاوضاع الفلکیۃ وہو مما لم یقم علیہ دلیل ہذا کلامہ وفیہ انہ کلام بل
لا یتوقف الا علی انہ لا بد فی ربط الحادث بالقدیم من حرکۃ سرمدیۃ وہی لا یمکن وجودہا الا ببقیاہما
بمحلہا ومحلہا وہو المتحرک قدیم والیہ یشیر الشارح بقولہ وبالجملۃ قدم المتحرک بتلک الحرکۃ لکن زعموا
ببینات لاحت لہم ان الحرکۃ السرمدیۃ لا توجد فی عالم العناصر قالوا ببقیاہما بالافلاک ولعلہ اراد بانحصار المعدات
فی الاوضاع الفلکیۃ الانحصار فی زعمہم ہذا مجمل القول وتفصیلہ علی ما قالوا فی مبحث
الزمان وسرمدیۃ ہہنا ان المعدات بعضہا یتقدم علی بعض تقدما لا یجامع المتقدم
المتاخر بالنظر الیہ فلا بد من وجود زمان فان ہذا التقدم ہو الزمانی ویرد علیہ من قبل المتکلم
انہ ان ارید بالتقدم الزمانی ان یکون ظرف التقدم ہو الزمان بان یکون احدہما فی جزء متقدم
والآخر فی جزء متاخر فلا نسلم انہ تقدم زمانی بل الزمان عندنا موہوم محض وتقدم الحوادث
بعضہا علی بعض کتقدم اجزاء الزمان عند قائلیہ فی انہ لا یحتاج الی واسطۃ وان ارید کون
احد الامرین لا یجامع الآخر مطلقا فنسلم لکن لا نسلم استلزامہ وجود الزمان کما قدمر ولہ جواب
عنہ انہ لا شبہۃ ان الحوادث علی تقدیر تعاقبہا کما فرض لکل منہا تقدم وہذا التقدم من
الاحوال الواقعیۃ فمعروضہ اما تلک الحوادث بلا واسطۃ فی العروض فہی الزمان اذ لا نعنی بالزمان

٩٧ عبدالحکیم

الا ہذا واما غیرہا فہو الزمان ولا یتسلسل فانہ یلزم تسلسل المجتمعات کما ہو ظاہر ولان البدیہتہ شاہدۃ بامتناع تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات کما سینکشف فی مستقبل القول انشاء اللہ فیما شاء اللہ تعالی فان قیل سلمنا ذلک ولکن لا نسلم وجود حقیقۃ الزمان فی الخارج والیہ اشیر فی القراباغیۃ بقولہ اشارۃ الی منع انیۃ الزمان قلنا لیس ہہنا اثبات وجودہ فی الخارج بل یکفینا اثبات انہ امر واقعی فانہ لو کان کانیاب الاغوال فالمعروض بالحقیقۃ تلک الحوادث ولیس فی الیدام الاجیل من الیاقوت حین یقال انہ المعروض للتقدم والتاخر المذکورین بالنظر الی نفوس ابعاضہا ثم نقول ذلک الامر کم لانہ من الجایزان یفرض حرکۃ لا خفاء فی تقدم بعض اجزائہا علی بعض وہی منقسم لا الی نہایۃ والا لزم الجاہر الفرد وذلک الامر اما الحرکۃ فہو المعروض بالذات للتقدم والتاخر ولا نعنی بالزمان الا ہذا المعنی فہی الزمان ولا یہمنا فی ہذا المقام اثبات المغایرۃ بین الحرکۃ والزمان واما غیرہا فہو الزمان ومنطبق علیہ الحرکۃ بمعنی انقسامہا بحسب انقسامہ فہو قابل للقسمۃ الی غیر النہایۃ لذاتہ فانہ معروض للتقدم بالذات ولا معنی لہ الا انقسامہ الی اجزاء متقدمۃ ومتاخرۃ بالنظر الی ذواتہا فانہ لو کان منقسما بالنظر الی غیرہ فہو بسیط لا جزء لہ فی ذاتہ فلا یعرض لہ تقدم بالنظر الی ذاتہ بل بواسطۃ ذلک الغیر فیجب ان یکون ذلک الغیر واسطۃ فی الانقسام ہو المعروض بالذات ہذا خلف فقد ثبت انہ امر قابل للتجزیۃ لذاتہ وہو المعنی من الکم واندفع المنعان الاول منع کمیتہ والثانی منع کمیتہ بالذات کما فی القراباغیۃ وذلک الامر غیر قار فانہ ان کان ہو الحرکۃ فظاہر وان کان غیرہا فلانہ یلزم اجتماع اجزاء الحرکۃ لو لم یکن غیر قار وقد منع علی ہذہ المقدمۃ ظنا منہ ان مدار صحتہا علی اثبات المقدارۃ لہا وہو بعد فی خفاء وقد برہن علی عدم قرارہ بانہ لو کان قارا لزم ان یکون الطوفان مع الحادث الآن والثانی باطل وہمنع ایضا ویستند بالمعیۃ المکانیۃ توضیحہ ان جسما اذا فرض علی حد من امتداد وآخر علی آخر منہ لا یکونان مجتمعین فی الحد کذا ہہنا وکلا السبیلین واہونان وکلا السؤالان مندفعان اما الاول فلان الحرکۃ لما کان تجزیتہا الی اجزاء متقدمۃ ومتاخرۃ بالنظر الی ذلک الامر وقد فرض ان ابعاضہ مجتمعۃ فی الواقع ولا مانع من اجتماع اجزاء الحرکۃ بل الاجتماع لازم البتۃ واما الثانی فلان الطوفان ما کان متقدما علی

الحادث الآن الا ان الطوفان مقارن لجزء منه متقدم والحادث مقارن لآخر موخر
ہذان الجزءان قد فقدا التقدم والتاخر علی ہذا التقدیر فمن این یتقدم الطوفان بل سبیلہا
واحد فانرج لا تقدم ولا تاخر فانہ لا یصح لہما لانہ ما کان الا ذلک الامر وقد اتفق تصحیحہ فتامل
فانہ مع وضوحہ لا یخلو عن دقۃ والقیاس علی المعیۃ المکانیۃ جامع لفارق یظہر مما مر فقد ثبت
ان ذلک الامر غیر قار وکم بالذات فلا بد ان یکون مقدارا لشئ وذلک لا یکون قارا
والا یلزم ان یتحقق الشئ بدون مقدارہ ہذا خلف ومن قبل المتکلم یرد علیہ منع استحالتہ فان
الجسم اذا فرض قطعہ شیئا فشیئا فینقسم السطح بالتدریج وبالقسمۃ یبطل السطح ویخلف بدلہ لا یجوز ان
یتجدد بالفعل ای یوجد اجزاؤہ کلہا بالفعل والا لزم الجوہر الفرد او التسلسل فان قیل ہذا تسلسل
فی المتعاقبات وہو لیس بباطل قلنا نعم لکن ملزوم لانحصار ما لا نہایۃ لہ بین الحاصرین وہو باطل
علی کل تقدیر فلا بد من ان یحدث شیئا فشیئا فیوجد اجزاؤہ متدرجۃ کاحوال سائر الحرکات فالسطح
متدرج الوجود وہو مقدار الجسم التعلیمی فالجسم التعلیمی ان کان قارا فقد وجد الشئ بالفعل ومقدارہ
بالقوۃ وان لم یکن قارا ینقل الکلام الی محلہ وہو الجسم الطبیعی وہو الموضوع لہذہ الحرکۃ فانہ
قد تبدل عوارضہ بالتدریج ولا معنے للحرکۃ الا ہذا فلا بد من بقائہ وہو باق وموجود بالفعل ومقدارہ
بالقوۃ ومن ہہنا ظہر ان حصرہم الحرکۃ الکمیۃ فی النمو والذبول والتخلخل والتکاثف والسمن والہزال
باطل فتامل فیہ والجواب ان السطح فی ای آن یفرض ثابت قار لکن المجموع من السطوح غیر قار
والمقصود بالحکومۃ بالاستحالۃ ان کل جزء فرض من المقدار وکان مقدارا غیر قار یستحیل
ان یکون مقدارا لما ہو ثابت کما یشہد بہ البداہۃ وحال السطح لیس کذلک فان کل سطح
فرض فہو ثابت الاجزاء بخلاف الزمان الذی ینطبق علیہ الحرکۃ ویمکن ابداء الاختلال بوجہ آخر
فی متمسک المعترض فقد ثبت انہ مقدار لامر غیر قار وذلک الامر ہی الحرکۃ فہو مقدار للحرکۃ ویرد علیہ
انا لا نسلم ان الامر الغیر القار ہی الحرکۃ فان مقولتی الفعل والانفعال ومقولۃ متی غیر قارۃ مع
انہا لیست بحرکۃ ومن ہہنا ظہر ان تحدیدہم الحرکۃ بالخروج من القوۃ الی الفعل یسیرا یسیرا
مختل والجواب بمثل ما مر فانا لا نرید بالحرکۃ فی ہذا المقام الا الامر الغیر القار فقد ثبت محل
غیر قار وذلک لا بد لہ من محل ولا یجوز ان یکون ہذا غیر قار والا لتسلسل فان الجوہر یتکون

ویفسد لاتیدرج ویشہد علیہ مبحث الحرکۃ فی مقولۃ الجوہر وعدم اشتداد الوجود فلا بد من
الانتہاء الی امر ثابت ہو المتعین بمحلیۃ الزمان ہذا واذ قد کان الکلام علی تقدیر تحقق المعدات
الا الی نہایۃ خلصنا عن اثبات ازلیۃ الزمان فالزمان ازلی ومحلہ الذی ہو الحرکۃ ازلی ایضا
فمحلہا الذی ہو المتحرک ازلی وہذا ہو المعنے بقدم المتحرک واعلم ان الاستاذ فی رسالۃ
الممزوج للعلوم اورد بعض ہذہ المنوع التی مرت فقولہ من غیر برہان علیہ ان کان ناظرا الی تلک المنوع
فقد ثبت انہا غیر واردۃ فاین عدم برہانیتہ وان کان ناظرا الی غیرہا فلا بد من التعیین فقد بان
ان قولہ من غیر برہان علیہ من اقوال الناظرین فی ہذا الکتاب فی ہذا المقام مما لا ینفع ہذا غایۃ ما یقال
من قبل الفلاسفۃ ولنا ان نقول المعروض بالذات للقبلیۃ والبعدیۃ نفس المعدات وکذا کل
ما فیہ تقدم وتاخر فہو المعروض بالذات والتقدم ان یوجد المتقدم فی حاق الواقع ولا یوجد
المتاخر فیہ ثم یوجد المتاخر فیہ وہذا المعنے یعرض للمعدات بالذات ای بلا واسطۃ فی الوجود
ویجوز ان یوجد المعد بعد العدم فی حاق الواقع ویستمر فیہ ثم یلحقہ العدم فی الواقع فاذن بین
ہذا العدم للمعد وبین ابتداء وجودہ یتوہم ممتد فی احد طرفیہ ابتداء وجودہ وطرفہ الآخر ابتداء
عدمہ الطاری وہہنا استمرار وجودہ وبقائہ ولیس ہذا معروضا بالذات بل المعروض للتقدم
والتاخر والاستمرار بینہما ہو المعد بالذات بحسب الواقع لکنہ ملزوم لتوہم ہذا الامتداد وزیادۃ
ہذا الامتداد ونقصانہ فیما بین الحوادث التی من جملتہا المعدات باقتضاء ارادۃ الباری عزوجل
والباری سبحانہ اراد ان یوجد الحادث ویبقی فی الواقع ثم یعدم بحیث یصح ان یتوہم ممتد بقدر
مخصوص واراد ان یوجد حادث آخر علی وجہ یتوہم بین وجود وعدم ممتد ازید واقل فوجودات
الحوادث وعدماتہا وبقائہا بین الوجود والعدم مصححۃ لتوہم ہذا الممتد علی حسب ارادۃ الباری
وبہذا فارق ہذا الممتد فی الواقع عن انیاب الاغوال ولو فرضت وجود الحرکۃ فی ہذا الممتد
فیوجد غیر مجتمعۃ الاجزاء بحسب الواقع بل یوجد جزء منہا فی الواقع والآخر معدوم فیہ ثم یوجد
جزء آخر ہکذا فاجزاء الحرکۃ غیر مجتمعۃ فی الواقع بالذات وان کان مستلزما الصحۃ توہم ہذا الممتد و
اذا کانت الحوادث مجتمعۃ متعاقبۃ فی وعاء الدہر من الازل یتوہم ممتد غیر متناہ فی جانب الازل
ومنشا توہم ہذہ القبلیات والبعدیات الواقعیۃ ثم ہذا الممتد المتوہم لیس متوہما علی انہ عارض

بنفسه حتی یکون مقدارا له بل هو یتوهم فی الواقع یعرف به بقاء الباقیات وتجدد المتجددات ولبقاء والتجدد کل منهما عارضة لکل من الباقیات والمتجددات بحسب الواقع بلا واسطة فی العروض علی حسب ارادة الباری عز وجل والواقع کانه امر ممتد یوجد فیه المتغیرات والباقیات واستمرار المفارقات ایضا فی الواقع وتعاقبها فیه ایضا ان جاز وتقدم المفارقات علی المتجددات بحسب الواقع بالذات بلا واسطة فی العروض وقد یتوهم هذا الممتد هناک ایضا والاشیاء التی فیها القبلیات والبعدیات الانفکاکیة معروضة بالذات لها بلا واسطة فی العروض والواسطة فی ثبوت القبلیات والبعدیات لها ارادة الباری انفعال ولیس شئ هناک یکون قبل وبعد بلا واسطة فی الثبوت بان یکون مقتضیا لها واذا عرفت هذا فما ایسر لک ان تقول ان معروض القبلیات والبعدیات نفس ذوات الاشیاء التی فیها قبلیات وبعدیات ومنها المعلات ولیس حقیقة واحدة یکون معروضة لها ولیست هی الزمان والا لزم اجتماع الازمنة وهو خلف علی رای الفلاسفة نعم یتوهم هناک ممتد یکون ظرفا للقبل والبعد فی التوهم ولیس توهم هذا الممتد من قبیل انتزاع العوارض الانتزاعیة من المعروضات حتی یکون ذلک المعروض کما ومقدارا غیر قار وهذه المعروضات للقبلیة والبعدیة قد تکون امورا متصلة کالحرکة ونحوها وقد تکون امورا منفصلة تتخلل بینها ممتد ویتوهم فیها استمرار ونظیر هذا البعد الزمانی المتوهم مثل البعد المکانی عند المتکلمین ثم منشأ توهم هذا الممتد الاشیاء التی فیها القبلیات والبعدیات علی انها ظرف لها فی التوهم فامتازت عن الجبل من یاقوت وقولهم ان المعروض للقبلیة والبعدیة بالذات کم ومقدار قلنا اذا ارادوا ان ارادوا الاشیاء المعروضة للقبلیات والبعدیات کم قلنا بعضها متصل کالحرکة وبعضها منفصل کالاب والابن و المتصلة لا یلزم ان یتقدر بها محالها لان القار لا یتقدر بغیر القار وانما یتقدر بها متعلقاتها التی هی المسافة وان ارادوا بها هذا الممتد المتوهم فمسلم انه کم لکنه کم وهمی لیس مقدارا قائما بالشئ انما یتعرف به القبلیات والبعدیات للاشیاء به ولا یلزم ان یکون حرکة یکون هذا الممتد عارضا لها حتی یلزم قدمها وقدم محلها واثبات عدم قرار هذا الممتد لغو لان عدم قراره فی التوهم مسلم لا حاجة الی الاثبات واما عدم قراره بحسب الخارج فلم یلزم من بیانهم لانه فرع الوجود فقد ظهر حقیقة قول

الشارح انہ دعوی من غیر برہان وکذا حقیقۃ قول القراباغی اثبات انیۃ الزمان من غیر برہان ثم ان الفلاسفۃ استدلوا علی وجود الزمان بثبوت القبلیۃ والبعدیۃ للاشیاء فی الواقع فلا بد لہا من معروض بالذات ثم قالوا بعد اثباتہ ان الزمان مع ما فیہ موجود فی الواقع دفعۃ والواقع خارج عن جنس الاستداد واللا استداد وفیہ ثبات محض وسموہ دہرا وہل ہذا الا تناقض اولیس اذا کان فی الواقع والدہر ثبات محض یکون الحکم بانفکاک المتقدم عن المتاخر خلاف الواقع فبای شئ ثبت وجود الزمان فی الواقع واذا لم یستدلوا الی الزمان الا بثبوت القبلیۃ والبعدیۃ الانفکاکیتین واذا صارتا غیر واقعیین فلم یبق فی الیدامر یثبت بہ الزمان وآن تاملت فیما تلونا عرفت ان قول الفلاسفۃ فی الدہر قعقعۃ من القعاقع کما قال الامام الرازی وصح قولہ ان المعقول من الزمان ما فیہ القبلیۃ والبعدیۃ بالذات وہذا المعنے ان کان موجودا فلا یوجد الا فی المتغیرات مع ان المفارقات فیہا تقدم بحسب الواقع ہذا نبذ من تقریر قول المتکلمین وفیہ تفصیل اعرضنا عنہ مخافۃ الاطناب فاحفظہ فانہ ملحق عزیز وہہنا کلام جدلی وہو ان تقول فی توجیہ عدم البرہانیۃ بمنع لزوم قدم المتحرک الشخصی اذ یجوز ان یکون الزمان غیر قار ومرکبا من اجزاء بالفعل ہی ایضا ازمنۃ فلیفرض من آ الی ب جزء ومن ب الی ج جزء آخر وہکذا من الازل الی الابد وآ ب قائم بحرکۃ جسم وہی من آ الی ب ایضا وب ج قایم بحرکۃ جسم آخر فالاول من آ الی ب والثانی من ب الی ج وحدث فی آن آ وانعدم فی آن ب وحدث فی ہذا الآن ب ج وہکذا ہذا کما قال الشیخ فی اتصال الحرکتین الصادرتین عن متحرکین ان مجموع تلک الحرکتین یجوز ان یکون متصلا واحدا بحیث ابتداء الاخیرۃ مع انتہاء الاولی ویکون بعض تلک الازمنۃ التی ہی الاجزاء بعد البعض آخرہما وللحوادث الاخر ایضا فحینئذ لا یلزم وجود جسم واحد بالشخص فان قیل ان الزمان مشخص للحوادث فلو تجدد محلہ لدار قلنا المقدمات غیر بینۃ وہذا احتمال ما ابطلوہ ببرہان قاطع وعلی ہذا ینطبق قولہ من غیر برہان علیہ بلا مریۃ ولہذا النظر جواب حکمی فتامل ہذا ہو الکلام المجمل المتعلق بہذا المقام وان اشتہیت التفصیل فعلیک بمطالعۃ مبحث الزمان من المطولات فان ذلک ینفع بہذا المرام فافہم قولہ وکذا دعوی الخ ہذا علی قیاس ما مر فتذکر قیل ان دعواہم

مستوقفة علی ثبوت انحصار المعدات فی الاستعدادات المتعاقبة علی المادة بتوارد الصور علیها وهو مما لم یقم علیه دلیل وسره یظهر بتفصیل ما اجمله فنقول ان المعدات لو تسلسلت متعاقبة یکون کلها حادثة وکل حادث مسبوق بمادة حاملة له قال الشارح فی رسالة النموذج للعلوم ان هذا مما لا یکاد یتم فان دلایل اثبات الهیولی مقدوحة بوجوه مفصلة فی کتب القوم وتصانیفهم هذا کلامه ولا یخفی ما فیه فان المادة الماخوذة فیما نحن فیه اعنی قولهم کل حادث مسبوق بمادة لیس بمعنی الهیولی بل لا یراد بها الا ما یتحمل امکان الحوادث سواء کان نفسا او جوهرا مجردا آخر لکن لما لاح لهم ان المجردات سوی النفس لا یتحمل الامکان للحوادث بدلیل سنح به خواطرهم حکموا بان المادة لا یکون مفارقة والنفس حادثة فلها مادة وهی الجسم والحوادث حالة فیها والنفس مادة حاملة لها بالحقیقة فان امکان حدوث الفرح والتشبث [illegible] لا یحملها الا النفس لکن لما کان حاملیتها بشرط تعلقها بالاجساد ربما حکموا بان مادتها هی الجسم ویدل علی ما قلنا اتفاق المشائین والاشراقیین فی هذه المسألة مع ان الفریق الثانی [illegible] للهیولی راسا فظهران لا ابتناء لهذه المسألة علی اثبات الهیولی التی قدحت فی دلائلها فان قیل ان الاشراقیین قائلون بحدوث العالم کما مر فکیف یصححون هذه المسألة فانه آئل الی التسلسل او القدم قلت المسألة فی الحقیقة قائلة بان کل حادث زمانی فله مادة والعالم علی تقدیر الحدوث لیس حادثا زمانیا فعند المشائین ان کل حادث فهو زمانی وعند الاشراقیین لیس کذلک بل بعض الحوادث حوادث دهریة وفیه ان دلیل اثبات المادة من ضرورة امکانه وحامل امکانه عام فی الحوادث الزمانیة والدهریة کما ستطلع علیه فانتظر واذا عرفت هذا فلترجع الی تصویره فنقول ان الحادث قبل حدوثه ممکن والا لزم الانقلاب والامکان امر وجودی فلا بد له من محل موجود والحادث معدوم فله محل آخر وهو المعنی بالمادة واورد علیه المتکلمون بمنع وجودیة الامکان ان ارید به الذاتی ومنع امکان الحادث قبل وجوده ان ارید الاستعدادی واجاب مشائخنا لعوا الخصم باختیار کل [illegible] اما تقریر اختیار الاول فهو انه لا نعنی بوجودیة الامکان فی الخارج ان نفسه موجود بل نعنی به انه امر واقعی ثابت لا امر موجود فی الخارج ربما ادعوا بداهة هذه المقدمة وربما ثبتوه بان الامکان

امر مقيس الى الوجود وهو اما بالذات او بالعرض اى وجود شئ فى شئ او لشئ او باى عبارة شئت عبرت به كالبياض لمعروضه فهذا محتاج الى وجود شئ حين يوجد له شئ واما المقيس الى الوجود بالذات هو وجود الشئ فى نفسه فذلك الشئ ان كان متعلق وجوده شيئا آخر فهو كما مر ضرورة ان ذلك الشئ لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشئ موجودا فيه او موجودا معه فان لم يتعلق وجوده بشئ فهذا غير جائز حدوثه والا لكان امكانه قبل الحدوث قائما بنفسه لا نه لا تعلق له بشئ من الموضوعات حتى يقوم بها قال شارح التجريد هذا موقوف على موجودية الامكان اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوثه بماهية ذلك الحادث ولو ثبت ذلك يسقط المنع من غير حاجة الى ذلك التفصيل وانت تعلم بما عرفت ان لا ابتناء له على موجودية الامكان بل حاصله ان امكان الحادث ليس عبارة الا عن صحة وجوده لشئ او فى شئ او مع شئ فان الواقع لو خلا عن الوجود فكيف يحكم عليه بامكان الوجود وللسائل ان يعود ويمنع موجودية الامكان بهذا المعنى فان امكان المعدوم عبارة عن ابانته اذا ان وجد ينتزع عنه العقل الامكان كما اشار اليه من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب فتامل بل له ان يقول ان الحصر بين الوجوب وشقيقيه عقلى وذلك لا يتم الا باخذه سلبا بسيطا وهو لا يقتضى وجود شئ ثم قال ذلك الشارح على ان امكان وجود شئ لغيره انما يقتضى امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل بل قولك لو كان معدوما لامتنع آه قلنا امتناعه فى زمان كونه معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما مسلم ولا يخفى عليك انه ان كان يسلم موجودية الامكان فهذا غير وارد وان لم يسلم فالمنع هو المنع الاول وليس ايرادا بعد ايراد وتحقيق كلامهم فى هذا المقام ان الامكان سلب بسيط فليس سلب ثبوت ضرورة الوجود والعدم لان هذا السلب قد يصدق بانتفاء الموضوع فلو كان هذا السلب امكانا لزم كون الممتنع ممكنا بل الامكان سلب الضرورة التى هى جهة القضية ففيه عقد موجب وسالب ولا بد له من مصداق يحكى عنه هذه النسبة المكيفة بالامكان ومصداقها ليس الا الشئ الصالح للوجود والعدم وهذه الصلاحية وان كانت انتزاعية لا بد له من محل موجود واذ ليس الحادث موجودا فهو لا شئ فاى شئ يتصف بهذا الصلوح ولا بد ان يكون له نحو تعلق بالحادث وهو المادة فالمادة ممكن لها ان يوجد الحادث لها فللعقل ان يحكم

علی الحادث بامکان وجوده فی نفسه وواقعیة هذا الحکم لاتصاف المادة بامکان وجوده لها او فیها فهذا الامکان له اعتباران اعتبار انه امکان وجود الحادث فیوصف به الحادث ویقال له الامکان الذاتی ویوصف به المادة ویقال له الامکان الاستعدادی واما الاستعداد الذی یجعلونه کیفیة موجودة فاثباته مشکل والقدر الذی کاف لاثبات المطلوب هذا الذی ذکر ولهذا الکلام عرض عریض والذی ذکر خلاصة التحقیق ولا یرد علیه ما اوردوا لکن یرد علیه انه یجوز ان یکون مصداق هذا الامکان الماهیة الثابتة فی علم الله تعالی عز وجل وهذا الایراد یقتضی تفصیلاً وبسطاً لا یتحمل المقام ذکره وانت ان تاملت فیما تلونا لا تشک ان البیان المذکور کما یجری فی الحادث الزمانی یجری فی الحادث الدهری فان الحادث الدهری ممکن قبل وجوده والا لزم الانقلاب کما ان الحادث الزمانی ممکن قبل وجوده فافهم واحفظ فانه الحق شریف واما تقریر اختیار الامکان الاستعدادی فهو ان الحادث لا یرتبط بالقدیم فلا بد من حوادث متعاقبة ویحصل بسببها حالات مقربة الی قبول الفیض وتلک الحالات هی الاستعدادات ولا بد لها من محل فیه امکان الحادث وربما یبنی هذا علی موجودیة الاستعداد فیمنع وربما یوخذ اعم من الوجود فی الخارج وتقریره علی ما فی الحاشیة القدیمة انه متی حدث الشیء فلا بد هناک من تغیر ولیس ذلک من جانب الفاعل فهو اذن من جانب المعلول واذ التغیر فی المعدوم الصرف محال فلا بد من امر آخر یکون فیه حاصلا واعترض الشارح بان التغیر من جانب الفاعل لا بان یتبدل ذاته او صفاته الحقیقیة بل بان یصیر فاعلا له بسبب انضمام امر حادث الیه کوضع معین یکون هو معه علة تامة للحادث من غیر ان یسبقه مادة مستعدة له وهذا من قبل المتکلمین ولکن حزب الخصم ادعوا ضرورة ثبوت استعداد علی تقدیر الحدوث الزمانی کما هو فیما نحن فیه فان المعدات غیر متناهیة وذلک مستلزم للزمان واما علی تقدیر حدوث العالم بالاسر فیکون کله معدوما فی الواقع ثم یحدث فکیف یصح دعوی البداهة وهذا بعد التمام ایضا لا یتم لانه لو سلم ثبوت المادة لکل حادث فلا نسلم قدمها وقولهم والا لزم وجود امور غیر متناهیة قلنا ان ارید تسلسل المواد المجتمعة معا فلا نسلم لزومه وان ارید غیر ذلک فلا نسلم استحالته تفصیله ان الذی ثبت بالدلیل لیس الا انه لا بد من حامل الامکان الحوادث ویجوز ان یکون ذلک الحامل حادثا

حامل الحادث وهذا الحامل حامل آخر موجود سابق عليه بعده حدث هذا الحامل كالبدن فانه مادة
للنفس وانعدمت وبقي النفس فانه لا يلزم اجتماعها مع المحمول فانها ليست الا علة معدة
لاستعداد الحادث وهو النفس ولم يقم دليل على امتناع بقاء المعلول بدون هذه العلة ثم النفس
يجوز ان يكون مادة لبدن وهكذا والجواب بان المواد لا تخلو من ان تكون اما صورا او اعراضا
وهذه يجتمع مع محالها واما جسدا وهو اما صور جسمية محضة كما هو راى غير ارسطو واما مشتمل على
الهيولى كما هو رايه ولا يخفى ان مادته لا يصح ان يكون جسما آخر فان جسما لا يكون مادة لجسم
واما مجردة والمجردة لا تكون مادة لجسمانيات مبني على دعاوي ولا بينة عليها فانه لما جاز
كون الجوهر الجسماني هو الجسد مادة لامر روحاني وهو النفس فلا مانع من العكس فان قلت
لما ثبت لزوم مادة لحدوث كل حادث موجودة سابقة عليه فلا بد من استعداد يهيئها لحدوث
الحوادث والافليس اولى ان يحدث فيها من ان يحدث في غيرها وحامل الاستعداد هو الهيولى
الاولى سواء كان هو الجسم او جزء منه قلنا غير مسلم تلك المقدمات فان الاستعداد
لما كان موجودا في الخارج كما هو مذهب الخصم فلا يخلو قوله حامل الاستعداد هو الهيولى من
ان يراد ان ذلك الامر الموجود في الخارج لا يعرض لشيء الا للهيولى وما يتعلق بها فلا نسلم
ذلك لانه دعوى من غير برهان عليها ان اريد بما يتعلق ما يتعلق بالهيولى اولا كاعراضها
وصورها وان اريد اعم من ان يتعلق بها او بما يتعلق بها فبعد التسليم لا ضرر فان خلاعن تلك
الامادة فلا بد من التبيين وفي هذا الجواب تامل فان الحادث كما يلزم لوجوده مادة كذلك
لعدمه الحادث فاذا فرض انعدام مادة كالجسد مثلا فلا بد لعدمها من مادة فيكون هذه المادة
مجتمعة مع العدم والعدم نفسه مجتمع مع النفس فيجتمع معها ايضا وهكذا ولك ان تقول ان
حامل عدم شيء لا بد من استعداده فيه والا فوجوده مع ذلك اتفاقي كوجودات سائر الاتفاقيات
فكونه مادة ليس اولى من مادية غيره واذا كان فيه استعداد العدم فهو استعداده علة معدة
والمتقرر في مقامه ان الاعدام لا يستند الا الى اعدام العلل للوجود ولا شبهة في ان الاستعداد
ليس عدما لواحد من علل الوجود وفيه نظر فانه يجوز ان يكون عدم الاستعداد من علل الوجود
فيكون الاستعداد مانعا ووجود المانع دخيل في عدم ما هو مانع له كما صرحوا به ولعل مراد قولهم

ان الاعدام یستند الی الاعدام ان الاعدام لا یستند الا الی نقایض علل وجود ما تلک الاعدام
اعدام لہ فتوجہ التامل ان بعد تسلیم اجتماع وجودات المواد لا نسلم ترتیبہا فعلیٰ ہذا قد انتقل کلام الش
عن منع الاجتماع الی منع الترتیب وکان المطلوب اثباتہما لعل بعد ثبوت المادۃ لکل حادث
یلزم قدم شخص ما من اشخاص المواد لانہ یلزم عدم تناہی المواد فکل مادۃ مادۃ لمادۃ فکل من
المواد سلسلۃ من قوابل ومقبولات والقابل یجب وجودہ مع المقبول فلزم اجتماع المواد
واما الترتیب فلانہ تسلسل القوابل والمقبولات والقابل علۃ للمقبول فلزم الترتیب
فتامل فانہ ملحق غریب قولہ الاول باختیار الشق الاول آہ ہذا الجواب مبنی علی ان
امکان الازلیۃ وازلیۃ الامکان لیسا بمتلازمین فان الجزء من الازل والحدوث اشالہا
ازلی امکاناتہا والا لزم الانقلاب ولیست بممکن الازلیۃ فان قلت ان اریدہناک بتلک
الامور خصوصیاتہا فالتفارق بین ازلیۃ الامکان وامکان الازلیۃ مسلم لکن المطلوب
اعم یعنی ازلیۃ الامکان وامکان الازلیۃ مقیسان الی شیٔ اعم من ان یکون بخصوصیتہا
او بطبعہا وتلک الامور ممکن ازلیتہا بالنظر الی طبایعہا فان طبیعۃ الجزء الممکن ان یحدث
بتعاقب الافراد فالطبیعۃ ازلیۃ وان کانت الخصوصیات لیست بازلیۃ کما قال الخصم
فی المعدات والصور النوعیۃ وان قیسا الی الخصوصیات فلا ینفع فی ہذا المقام فانہ لا یلزم من عدم
امکان الازلیۃ علی ہذا التقدیر الا عدم ازلیۃ ذلک الخصوص لا عدم ازلیۃ الطبیعۃ وان ارید طبایعہا
فغیر مسلم قلت المجیب مانع فلہ ان یقول یجوز ان یکونا غیر متلازمین کما فی الخصوصیات ہذا
علی طریق التنزل وہہنا جواب آخر نعم ان اخرج ذلک مخرج الاستدلال فلہ وجہ لا یقال الحدوث
یابی القدم لانہ مناف لہ فاین الوجہ لانہ ان قیس الی خصوص مادۃ فالقول قولہ ولیس بنافع
وان قیس الی الطبیعۃ فلا خفاء فی صحتہ وقال السید قدس سرہ الشریف الی الملازمۃ بین
ازلیۃ الامکان وامکان الازلیۃ فقال فی شرح المواقف ان امکان الشیٔ اذا کان مستمرا
فی الازل لم یکن ہو فی حد ذاتہ مانعا عن قبول الوجود فی شیٔ من اجزاء الازل فیکون عدم
منعہ عن قبول الوجود مستمرا فی جمیع اجزاء الازل فاذا نظر الی ذاتہ من حیث ہو ہو لم یمنع
من اتصافہ بالوجود فی شیٔ من اجزاء الازل بل جاز اتصافہ بہ فی کل جزء منہا لا بدلا فقط

بل وسعا ایضا وجوازاتصافہ بہ فی کل جزء منہا سعًا ہوامکان اتصافہ بالوجود المستمر فی جمیع
اجزاء الازل بالنظر الی ذاتہ فازلیۃ الامکان مستلزمۃ لامکان الازلیۃ واستلزام امکانہا
لازلیۃ الامکان امر واضح فبینہما تلازم واعترض علیہ شارح التجرید بان قولہ لابدلا فقط
بل وسعا ایضا ممنوع وفصلہ الش فی المنوذج العلوم بانہ ان اراد المستدل من الاتصاف
بالوجود فی شئ منہا ان ذاتہ لایمنع فی جزء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود فی الجملۃ
بان یکون قولہ فی شئ منہا متعلقا بعدم المنع فیکون معناہ لایمنع فی شئ من اجزاء الازل
فہو بعینہ ازلیۃ الامکان ولایلزم منہ عدم منعہ عن الوجود الازلی وہوا مکان الازلیۃ وان
اراد انہ فی ذاتہ لایمنع عن الوجود فی شئ من اجزاء الازل بان یکون قولہ فی شئ منہا متعلقا
بالوجود فہو بعینہ امکان الازلیۃ والنزاع انما وقع فیہ فہو مصادرۃ علی المطلوب ثم لو سلم ان
وجودہ فی کل جزء من اجزاء الازل ممکن فلا یلزم ان یکون وجودہ الازلی ممکنا ہذا کلامہ و
حاصل ایرادہ الاول ان امکان الازلیۃ عبارۃ عن کون الوجود المستمر فی جمیع اجزاء الازل
ممکنا وازلیۃ الامکان عبارۃ عن کون الشئ فی الازل ممکنا وجودہ المطلق سواء کان ازلیا
اولا یزالیا ولاخفاء فی انہ ان فرض فی الازل استمرار امکان طبیعۃ الوجود المطلقۃ فی
جمیع اجزاء الازل ونظر الی ذات الممکن من حیث ہی ہی لایستلزم عدم ابائہا عن الاتصاف
بتلک الطبیعۃ فی جمیع اجزاء الازل فانہ یجوز ان لایمکن لتلک لذات الوجود فیما لایزال
فی الازل فلو ادعی عدم الاباء من حیث ہو ہو عن الاتصاف بالوجود فی جمیع اجزاء الازل
فیؤل الملازمۃ ان امکان الشئ اذا کان مستمرا الی ان ازلیۃ الامکان مستلزمۃ لامکان
الازلیۃ ولا فرق الا بالاجمال والتفصیل ومن ادعی عدم الملازمۃ کیف یسلم صحۃ تفصیلہا
فہما سواسیان فیلخص ان الش فی الحقیقۃ مانع علی الملازمۃ علی تقدیر ارادۃ الاستمرار وسلم
ومانع لزوم المطلوب منہ علی تقدیر ارسال الوجود فلا یرد انہ لو کان مصادرۃ کان الشکل الاول
ایضا مصادرۃ لان المنع علی النتیجۃ خارج عن قانون التوجیہ واندفع مایقال انہ ان ارید ان ذاتہ لایمنع
عن الوجود فی شئ من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق علی سبیل الدوام والاستمرار فالمصادرۃ
غیر لازمۃ ودفع ہذا الایراد واضح واما قولہ ولو سلم فلا یظہر لہ وجہ صحۃ علی ذلک التقدیر فانہ

ان کان سلم ان وجوده فی کل جزء من اجزاء الازل ای علی سبیل الاجتماع کما ہو الماخوذ
فی الاستدلال فقد لزم منہ امکان الازلیۃ الیس الازلیۃ الا اتصاف الماہیۃ بالوجود فی
جمیع اجزاء الازل وامکانہ امکانہا فکانہ ما نظر الی قولہ بل وسعہا ایضا ثم المراد بقولہ لا بدلا فقط
ان ذاتہ لم یمنع من اتصافہا بالوجود فی شیء من الازل بل جاز اتصافہا فی کل جزء منہ بان
یکون ذاتہ متصفۃ فی کل جزء منہ کما فی المحصورۃ وحاصلہ بحاظ عدم الاجتماع فخرج المعنیان
عدم المنع من الوجود اذا کان مستمرا فی الازل فاذا نظر الی ذاتہ بما ہی ہی لم یمنع
من الاتصاف فی شیء من الازل بل جاز الاتصاف فی کل جزء منہ فہذا
الاتصاف اما بطریق لحاظ عدم الاجتماع او علی طریق تحقق الاجتماع
والاول فقط غیر لازم بل وسعہا ایضا فح لا یرد المنع علی قولہ لا بدلا فقط فانہ یفہم منہ ان جواز
البدلیۃ ضروری فان قلت فعلی ہذا قد بقی احتمال عدم الاجتماع قلت لیس ہہنا ابطال الاحتمالات
اذ المقصود ان جواز اتصاف الماہیۃ بالوجود فی کل جزء من اجزاء الازل مع المعیۃ ثابت وفیہ
المطلوب واعلم ان الازلیۃ لہا معنیان کون الشیء مستمرا فی جمیع الازمنۃ الماضیۃ وکون الشیء
ما شم رائحۃ العدم السابق فی الواقع کالزمان عند الخصم ولا یبعد ان یرید السید قدس سرہ المعنی
الثانی وصور الدلیل علی صورۃ الاول لما اشتہر الاوہام بہ لیقیس علیہ ہذا المعنی فعلی ہذا ما یورد
فی سند المنع من ان امکان عدم الزمان مستمر مع عدم امکان استمرار العدم اذ تحققہ ممتنع فی
ذلک الوقت لا یخلو عن شیء فان ازلیۃ الزمان مستمر بالمعنی الذی مر فتامل فیہ قال الشارح
کیف صدر ہذا الکلام منہ مع تصریحہ فی مواضع من کتبہ بان ماہیۃ الزمان تقتضی لذاتہا عدم اجتماع
اجزائہا وتقدم بعضہا علی بعض اذ بناء علی ہذا یلزم امکان وجود کل من تلک الاجزاء فی الازل
نظرا الی ذاتہا وہذا وارد ان کان السید اخذ التلازم بالنسبۃ الی الخصوصیات ایضا کما مر والا
فغیر وارد الیس الزمان عند الخصم ازلیا مع اجزائہ متصفۃ ہذا اذا کان غرض الشارح نقض المدعی
وان کان المقصود نقض الدلیل فتام بلا شبہۃ فانہ لا فارق فی جریان الدلیل فی صورۃ
الخصوصیات وغیرہا بل نقول ان ازلیۃ الزمان عند الفلاسفۃ ازلیۃ دہریۃ والزمان باتصالہ
موجود فی الدہر بلا سبقۃ عدم علیہ ولا سبقۃ عدم علی جزء من اجزائہ فالزمان واجزاؤہ ازلی

فلا نقض علی المدعی ولا علی الدلیل وآن اورد النقض علی الدلیل باعتبار الازلیۃ الزمانیۃ بان
امکانہ مستمر فی کل جزء من اجزاء الزمان الی الآخر قلنا ان یقول امکان وجودہ امکان وجودہ
الدہری مستمر ووجودہ الدہری وامکان وجودہ الزمانی فغیر متحقق اصلا فضلا عن استمرارہ لان
وجودہ الزمانی محال فوجودہ محال ووجودہ الدہری مستمر وعلی سبیل التنزل یجوز ان یکون
ذلک لتصریح اقتضاء للقوم وفی القراباغیۃ ان منع کون امکان وجودہ الازلی فی الازل
فلا مجال لمنع کون امکان وجودہ اللایزالی فی الازل علی ما سبق ان امکان الحادث فی الازل
والا یلزم الانقلاب فحینئذ للمستدل ان یقول الکلام فی علۃ وجود الحادث فاذا تحقق جمیع ما لابد منہ
لہذا الوجود فی الازل ولا شک ان امکانہ ایضا متحقق فیہ کما بین یجب ان تحقق الحادث فی الازل
فیلزم قدم الحادث والا یلزم التخلف وہذا مما لا توجیہ لہ فان حاصل کلام المجیب لیس الا
منع امتناع التخلف عن العلۃ التامۃ مستندا بجواز امتناع الوجود الازلی للممکن فلا تحقق البتۃ فقولہ
فیہ للمستدل آہ ساقط والتفصیل ان المستدل قال بوجوب المعلول عند وجود العلۃ التامۃ وبنی
علیہ دلیلہ علی قدم العالم فان اراد انہ یجب وجودہ اذا تم علتہ سواء کان وجد معہا او تاخر عنہا
فحاصل المسألۃ لابد من الوجوب فہذا وان لم یکن مدعاہ فلا ینفعہ فی ہذا المقام فی الدلیل علی القدم
وآن اراد ان کلما وجدت العلۃ وجد المعلول بالوجوب فہو مطالب ببیانہ واما ما قال فی بیانہ من
انہ ان لم یجب معہا فلنفرض وجود المعلول معہ فی وقت آخر فلا یخلو وجودہ فی ذلک الوقت
ان کان لامر وجد فی الزمان الاول بل حدث الآن فما تمت العلۃ ہف وان لم یکن بحدوث امر
یلزم ترجیح احد المتساویین من غیر مرجح لان المرجح لیس الا العلۃ فغیر تام فان المعلول یجوز ان یکون
مجامعتہ مع العلۃ الازلیۃ کما ہو المفروض فیما نحن فیہ محالۃ فلم یلزم الترجیح بلا مرجح فان العلۃ لیست
الا للوجود واما الازلیۃ فلا نفی الحقیقۃ ابداء المجیب لسند لاظہار الخلل فی استدلال الخصم علی دعوی امتناع
التخلف وسیجی لہذا زیادۃ بیان ان شاء اللہ فان قلت ان الامکان فی الازل ان کان مما لابد منہ
ففرض عدمہ خلف فالمنع فی غیر موضعہ وان لم یکن منہ فما الانتظار قلت الانتظار لعدم سعۃ المعلول
الازلیۃ الیس اذا فرض ان المفیض التام افاض جسمانی داخل الفلک الاعظم ولیکن فلک البروج فلیس
لاحد ان یقول لم ما افاض مثل ہذا الجسم ولم لم یفض جسما قطرہ ضعف قطر الفلک الاعظم فان جوت

الفلک الاعظم لایسعہ کذلک المعلول لم یسع الازلیۃ فان قلت مجیبا عما فی القراباغیۃ قد کان الکلام فی وجود الممکن مطلقا من غیر تقییدہ بکونہ فی الازل او اللایزال فتحقق امکان الوجود اللایزالی لایجدی لان المستدل ما اخذہ فی الدلیل قلت الیس امکان الوجود فیما لایزال مستلزما لامکان وجودہ مطلقا واذا کان امکان الوجود الغیر المقید بہا والمقید باحدہما متحققا فی الازل فینجر الکلام الی الآخر کما قد فصل فیہا فان قلت مراد القائل الدخل علی التحریر الذی وقع فیہا وما قلت جواب آخر وافع لہذا التوجیہ لا توجیہ لما وقع فیہا قلنا کلا بل صرح فی الحواشی المعلقۃ علی تلک الحاشیۃ من المحشی انا لا نرید بوجود الحادث الوجود الحادث وہو اللایزالی بل الوجود الذی ہو ثابت لہذا الممکن المفروض الحدوث عندنا فیکون معنی قولہ وجود الحادث وجود الحادث عندنا وعلی ہذا قس معنی قولہ ولا مجال لمنع کون امکان وجودہ اللایزالی آہ علی ان الجواب عن ایراد بحیث یختلف ایراد ایاہ الاول لیس فی الحقیقۃ جوابا اخر فقد ظہر ان ہذا الایراد علی الحاشیۃ القراباغیۃ فیبنی علی الغفلۃ عما ارادہ المحشی فان قلت اراد القائل بالوجود المطلق الوجود المطلق من حیث العموم والاطلاق فلا یستلزم ذلک ہذا قلنا کان القائل مجیبا عما فی القراباغیۃ فقد اخذ جانب المجیب فیجب علیہ حفظ ما فی کلامہ فیجب علیہ حفظ ما اخذہ فی الدلیل لیس الا الوجود الذی للممکن من غیر تقیید کما ہو الظاہر ولو قیل اخذہ فی الدلیل مقیدا بالعموم فخرج حاصلہ ان علۃ الوجود المقید بالعموم اما قدیم او حادث الی الآخر فاجیب بانہ فی الازل غیر ممکن فما فی القراباغیۃ فی غیر موضع فللقراباغی ان یقول ان امکان ذلک لوجود اما متحقق فیما لایزال اولا والاول یستلزم تحققہ فی الازل لامتناع الانقلاب واذا اثبت ہذا انجر الکلام الی آخر ما فصل سابقا والثانی یستلزم ان یرتفع امکان ذلک الوجود راسا للزوم الانقلاب علی تقدیر تحققہ فی الازل فہو اما ممتنع فطلب العلۃ فی غیر موضع ولئن کان فی موضعہ فلا یلزم الا قدم الممتنع وہو مما لا یدعیہ الخصم ولا ینفعہ ایضا فان قدم الممتنع اظہر بطلانا عند کل عاقل واما واجب فہو ایضا باطل بمثل ما مر فتامل ولئن تنزلنا عن جمیع ذلک فنقول ہذا التوجیہ مما لا یرضی بہ المتکلم فانہ احال ہذہ الارادۃ علی ما سبق وقال فیما سبق و فی قولہ وجود ممکن ما ای فی کونہ موجودا مطلقا من غیر تقیید ذلک الوجود بکونہ ازلیا او فیما لایزال حتی یکنسم الیٰ یہ علی الوجہ المذکور فافہم فانہ سیظہر فایدتہ ولا یخفی انہ غیر مطابق لذلک التوجیہ

اللهم الا ان یتکلف بالرد الذی یاتی علیک ظاہرہ ان ما اورد ذلک القائل ثانیا علیها بهذا الوجه وایضا فرض تحقق جمیع ما لا بد منه فی الوجود اللایزالی فی الازل انما یستلزم کون الحادث فی الازل موجودا بالوجود اللایزالی وهو غیر محال بل هو واقع ضرورة ان الموجود فی یوم الجمعة متصف فی یوم الخمیس بکونه یوم الجمعة والمحال کون الحادث فی الازل موجودا بالوجود الایزالی وهو غیر لازم ولیس المراد بکون وجود الحادث ممکنا فی الازل الا انه ممکن ان یتحقق فیما لا یزال بناء الفاسد علی شئ ونشاء الغفول عما اراد ذلک المحشی القراباغی فان قلت ما فی القراباغیة غیر صحیح فانه وان فرض امکان الوجود الایزالی فی الازل لکن لا یستلزم ازلیة الحادث مع العلة فانه یجوز ان ترجح ارادة الفاعل التامة الارادة بحیث لا یتخلف مراده من حیث الارادة فیجوز ان یرید وجوده فیما لا یزال ولا یلزم التخلف فان التخلف لیس الا علی تقدیر الازلیة فانه قد تخلف عن الجهة التی اراد المرید وجوده بتلک الجهة فانه اراد ان یوجد فیما لا یزال قلنا هذا وجه آخر من الجواب هو الوجه الثانی فانه ما تعرض المجیب بالارادة ولیس فی کلامه ایماء الی ذلک ایضا فیکون هذا الوجه من الجواب هو الوجه الثانی الآتی اللهم الا بتغایر الاستناد اعتبارا وهذا لا یقتضی الی تعدد الاجوبة وسیجیٔ تفصیل هذا ان شاء الله تعالی فحینئذ الاقرب ما رقم اعلم ان الشیخ اورد فی رسالة انموذج العلوم فی رد دلیلهم جوابین احدهما ما مر ههنا وهو حدیث الارادة والثانی القول بحدوث التعلق وهو الذی سیجیٔ فی دلیل الوجه الثانی وما تعرض للجواب الذی مر هو الوجه الاول ولا یتوهم ان المقصود من هذا الجواب هو الجواب الذی فی تلک الرسالة فانه فی صدد ابطاله ههنا وفی صدد القبول هناک ای فی الرسالة اللهم الا ان یقال ان الجوابین متحدان ومتفرقان فی الاستناد ولذلک دفع التفاوت فی الرد والقبول **قوله** وانت تعلم انه لما فرض آه ههنا مقامان الاول ان الامکان مما لا بد منه وحینئذ لا سبیل لبساطة العلة التامة هف والثانی فی صحته فنشرع فی الاول فنقول عبارة الکتاب ناظرة الی دخول الامکان فی العلل ویوافقه ما اشتهر من تقدم الامکان یقال امکن فوجد لانه محتاج فاوجده الموجد بعد ما اوجبه فوجد وحینئذ یلزم المحذور الذی مر فحاول فی التفصی عنه بان الامکان منظور الیه فی جانب المعلول لانه من متممات المعلولیة فما لم یکن المعلول ممکنا لم یوجد فیه ان فیه اعترافا بترکب العلة التامة فان مقومات المعلول من العلل وایضا

هذه التفرعات مشعرة بان الامكان من علل الوجود سواء كان في جانب المعلول اولا وعلة الوجود غير الفاعل جزء من العلة التامة فما سنه المقرعين المقر قال الش في الحواشي القديمة المتعلقة بشرح التجريد ان العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فالاحتياج والامكان وما يساويهما موضوعة اولا ومفروغ عنها عند هذا النظر فيتبادر الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى فما ينساق اليه الذهن من غير كلفة وقال بعض اجلة المتاخرين ان الامكان من الامور الانتزاعية التي من الامور العقلية لا توجد في نفس الامر فان الامكان ليس الا كون الشيء بحسب مرتبة ذاته بحيث لا يقتضي الوجود والعدم فذات الممكن من حيث هي هي مطابق لسلب الضرورة من الطرفين والصادر عن الفاعل هو ذات المعلول فقط واما الامكان فمنتزع كالمباينة من العلة فان المعلول مالم يكن مباينا من العلة لم يصدر عنها مع انا نعلم ضرورة ان الفاعل ما فعل الا ذات المعلول او وجوده على اختلاف القولين وتلك الامور من لوازم المعلول وكلا القولين لا يرفع التشكيك بحسب ظاهر المقال اما الاول فانه يشبه المنازعة اللفظية فانه فسر العلة بما هو غير الاحتياج وما سبق على الاحتياج ومحتاج اليه وحينئذ لا شبهة في اندفاع لزوم المحذور وهو نفي البساطة وليس الكلام في تفسيره دون تفسيره انما الكلام فيما يتوقف عليه المعلول ومعنى التوقف انه امر يصحح الاستتباع بالفاء معلوم بل هو بديهي عند الحذاق واذا كان الاحتياج ونحوه مما يتوقف عليه وجود المعلول او ذاته فما يوجد البساطة في العلة فان قلت ان الش وجه مرادهم ببساطة العلة التامة بساطة العلة التي هي غير الامكان ونحوه قلنا فيكون تخصيصا في القواعد واما الثاني فلان ظاهره الاستدلال وهو غير واف فانه ان اراد بقوله ان الامكان لا يوجد في نفس الامر انه من الاختراعيات التي يتعملنا اياها فظاهر بطلانه وان اراد انه ليس له هوية سوى هوية الممكن فمسلم لكن لا شك ان هذا غير واف فيما نحن بصدده فان علم المعلول الاول لذاته هو عين ذاته بلا تغاير من جهة من الجهات كما هو مقرر عند هذا الجليل القدر وامكانه من شرائط ايجاد المعلول الثاني كما قال الشيخ في الاشارات ولخصه المحقق في شرحها فاذا كان الامكان والعلم مما يدخل في العلل مع كونهما لا هوية لهما سوى الممكن والعالم ويكون لهما جهات العلية فما المانع من ان يدخل الامكان فيما له الامكان مع وجود معنى الاستتباع وان كان نقضا

تفصیلیا بقولہم ان الامکان من الشرائط و باقی الکلام فی حیز الاستناد فلا یکشف عن رفع الشبہۃ عما عن للمشکک فان تقدم الامکان والایجاب مسلم فان قلت ان الامکان من صفات الممکن المتقرر اما مطلقا او المتقرر فی الخارج سواء کان ماہیۃ الممکن حاملۃ لہ او مادیۃ کما ہو المشروح فی اسفار المتاخرین فکیف یتقدم علی الوجود فان قلت فما معنے قولہم امکان المعدوم المطلق او الخارجی قلنا معناہ ان وجد یتصف بہ فان قلت فما معنے قولہم ان الممکن اتصف بہ فوجد قلنا معناہ ان الماہیۃ الامکانیۃ اتصفت بالوجود بعد ما اتصفت بالامکان بعدیۃ عقلیۃ قلت ہذا ایضا غیر وات آما اولا فلان کون الامکان من الصفات الثابتۃ للممکن المتقرر غیر ظاہر فان الانسان المعدوم بعد الفرض من الازل الی الابد من الاعیان والاذہان متصف بالامکان وقولک ان معناہ ان وجد آہ ان اردت ان ماہیۃ الامکان التعلیق فقد ثبت انہ لا یقتضے الموصوف الموجود وان اردت ان جہۃ الامکان واخویہ قد تخلو عنہا الماہیات اذا کانت معدومۃ وانما یتصف بہا عند الوجود فلا خفاء فی ضعفہ فان الامکان لا یقتضے وجود الموصوف فحقیقتہ لیس ضرورۃ العدم والوجود اولیس ضروری الوجود والعدم فہو لیس بضرورتہا وہو الذی ہو حقیقۃ الامکان فان الحصر فی المواد الثلث عقلی کما ہو المشہور عندہم واذا فسر بتفسیر آخر یصیر النزاع لفظیا فان قلت ثبوت شئ لشئ یقتضے وجود المثبت لہ قلنا القضیۃ المنعقدۃ من الامکان اما موجبۃ سالبۃ المحمول او سالبۃ حالہا حال القضایا التی محمولاتہا تنافی الوجود فما یجاب بہ ہہناک یجاب بہ ہہنا واما ثانیا فلانہ لا یفہم من البعدیۃ الا البعدیۃ بالذات فما ارتفع التشکیک فالقول الفیصل ان العقل لا ینقبض عن تجویز ان یصدر من الفاعل لمہیتہ صرفۃ بلا اشتراط الشئ لانہا بطبعہا لا تابی الاضافۃ من ای مفیض کان واذ قد تحقق ان الواجب تعالی مفیض محض لا یبعد ان یتحقق بنفسہا باضافتہ تعالی والامکان اعتبار الماہیۃ مصداقہ ذات الممکن فلیس فی الحقیقۃ شئ آخر ہو الامکان ومنہ من حیث انہ مفہوم سلبی وان کان غیر الممکن لکونہ امرا وجودیا کالانسان مثلا لکن لا شک فی ان الامکان ان عد من الشرائط فباعتبار مصداقہ ومصداقہ لیس الا نفس الممکن ونفسہ لا یصلح الدخل فی العلل واما قولہم الممکن فوجد آہ فہو یشبہ ان یکون من قبیل ما مر فی الحدوث الذاتی من انہ نحو آخر من

من التقدم سوی التقدمات الخمس المشهورۃ وان لم یکن نحوا آخر بل یکون من التقدم بالذات
الذی ہو منحصر فی التقدم بالعلیۃ والطبع فلا مخلص فہذا ان اراد ذلک المحققان فیہما وعبارۃ
المحقق الثانی صریح فیہ وعبارۃ المحقق الاول یتحملہ بعد التاویل وان قال قائل لاحد ان یمنع
تقدم الامکان علی الوجود فیعرض علیہ قول الشیخ فی الحدوث الذاتی فانہ کما یدل علی تقدم العدم
یدل علی تقدم الامکان کما مر ہذا وبعد فی الکلام کلام فافہم ولکنہ حقیقۃ الامر واضحۃ عند الانظار
والثواقب ولعلک تقول ان الامکان مما لا بد منہ فی قول الش معناہ انہ من ضروریاتہ و
لوازمہ واذا انتفی اللازم انتفی الملزوم فانتفی العلۃ التامۃ فی الازل فنقول بعید من العبارۃ
فان ما لا بد منہ من اول الکلام الی آخرہ بمعنی العلۃ فاخراج ہذہ العبارۃ عن ذلک النظم
لا یفہم لاسیما عند فقدان القراین واما المقام الثانی فنقول ان الجواب غیر مطابق للسوال
تفصیلہ ان المجیب کان قد منع استحالۃ التخلف بتجویز استحالۃ المعلول فی الازل والذی
اعترض علیہ الش ہو ان الامکان غیر متحقق علی ہذا التقدیر فی الازل فلم یتحقق العلۃ التامۃ فیہ
ہذا خلف وہذا مما لا توجہ لہ کیف ولا اثر ولا عین فی کلام المجیب لان الامکان غیر متحقق فی
الازل وان ادعی من عند نفسہ بان ہذا الجواب موقوف علی عدم تحقق الامکان الذی من
اللوازم او من العلۃ فی الازل فظاہر خفاؤہ فان المجیب ما قال الا ان وجودہ غیر ممکن
فی الازل وحاصلہ منع امکان الوجود الازلی لا منع امکان الوجود المطلق وما کان الکلام
فی الوجود الازلی بل فی الوجود الذی للمعلول ولو کان کلامہ فی الوجود الازلی فلا حاجۃ الی
الاستدلال فان الازلیۃ ثابتۃ حینئذ بل محصل کلام المستدل ان الوجود الذی للعالم اما استند
الی القدیم فقد تم المطلوب واما مستند الی حادث وہو باطل فاجاب المجیب بان وجود ذلک
مستند الی القدیم منع امتناع التخلف بتجویز استحالۃ الوجود فی الازل فہو لم ینف الامکان فیجوز
ان یکون ممکنا فی الازل ویلتزم التخلف ولیس فی ہذا النظر الی تعلق الارادۃ بالوجود الازلی
واللایزالی فیفترق من الوجہ الثانی الآتی من ہذا الوجہ والتلخیص ان المعلول لیس فی طبعہ
المصاحبۃ مع العلۃ ولا اللامصاحبۃ وکذا لیس فی طبایع افاضۃ المفیض افاضۃ القدم والحدوث
بل المعلول فی نفسہ ذو طبیعۃ فاقرۃ فیفتقر الی ان یفیضہ مفیض المفیض لا صنع لہ الا افاضۃ

واما القدم والحدوث والمصاحبة واللامصاحبة فليس فيها صنع من الفاعل واذا تم جهات
الافاضة يفيض المعلول منه بحسب سعة مادته وضيق سخنه فان كان الفاعل التام قديما والمعلول
ما يقبل القدم لسعة مادته وسخنه يكون قديما كما هو عند الخصم وان كان المعلول ما يابى بطبعية القدم
والازلية فيفيض منه بحسب طاقته لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولعلك تقول يشبه ان يكون هذا
المنع من المكابرات اليس طبائع الافلاك بل الاجسام مطلقا والعقول والنفوس غير آبية عن القدم
فانها عند العقل الصحيح كما يجوز ان يكون حادثة يجوز ان يكون قديمة واما بعض الاعراض فانها قد تابى
القدم كما مر لكن لا يصلح للوساطة في صدور الجواهر فانها لا بد لها من محال فللمحال علة غيره فسلم
الدليل وسقط المنع فان قلت من ابطال السند لا يبطل المنع قلنا ربما يكون محط الفائدة السند
كما اذا كانت المقدمة الممنوعة واضحة في نفسها فح ليس للاحد ان يمنعه بدون ان يبدأ احتمالا فاذا
ابدره فابطل فيكون هذا الابطال نافعا لان المانع ما ساغ له المنع الا باحداث ذلك الاحتمال
لذلك المانع للمنع فاذا ارتفع من البين ارتفع المنع من البين وعلى التنزل ابطال السند المساوي
نافع بلا شبهة وكما وقع في الكتب ابطال غير المتساوي ايضا كما سيجئ من الشارح في غير موضع منه
الكلام في الوجه الثاني ومنه الكلام في الرابع فانتظره لا بد ان تعم المساواة من المساواة في
الواقع او في نظر المانع فتامل فنقول كلا بل استدل من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الحكمة و
الصواب في كتبه ببيان واضح فلنشتغل بذكر بعض منها فان المقام لا يحتمل البسط فنقول اقام ذلك
الراسخ في العلم على حدوث العالم دليلا دالا على هذا المطلب وتذكر اولا مقدمات الاولى ان
وجود الواجب عينه الثانية انه لا يمكن حصول الماهية الواجبة التي هي الوجود البحت والتحصل
المحض في الذهن سواء كان عاليا كالعقول المفارقة او سافلا كالنفوس الناطقة فح لا يتصور
العلم المتعلق بكنه الواجب تعالى الارتسامي لا منا ولا من الشواهق وهذه المقدمة مرتبة على
السابقة والثالثة ان التقدم منه زماني وهو تقدم احد الشيئين على الآخر بواسطة الزمان
كتقدم موسى على عيسى على نبينا وعليهما الصلوة والسلام ومنه دهري والدهر عبارة عن حاق
الواقع المعبر بنفس الامر وسيجئ ان شاء الله تعالى تفصيله فيما يتعلق به فالتقدم الدهري عبارة عن
تقدم احد الشيئين على الآخر تقدما انفكاكيا في الواقع كتقدم عدم العالم عليه على تقدير حدوثه

تقسيم التقدم

والفرق بین المتقدم الزمانی والدہری بعد اتفاقہما علی ان کل واحد منہما یستلزم انفکاک احدہما
عن الآخر انہ ینظر فی الاول حیلولۃ الامتداد الزمانی ثم ینظر واقعیتہ وفی الثانی لا ینظر ذلک
ولیس المراد عدم النظر فقط بل الواقع حیلولۃ الزمان فی نفس الامر فی الاول دون الثانی الیس
الدہر الا الواقع ولیس فیہا امتداد وہو الزمان او طرفہ وہو الآن فلا ینظر فیہ الا ان الاشیاء
ثابت فی الواقع ولیس معہ شئی آخر وہذا ہو الذی یسمیہ المتکلم بالتقدم بالذات الذی جعلہ سادسا
للتقدمات الخمس ومنہ تقدم بالذات وہو منشعب الی شعبتین احدہما تقدم العلۃ الفاعلیۃ المستجمعۃ
لجمیع الشرائط وثانیہما تقدم العلۃ الناقصۃ یخص الاول بالتقدم بالعلیۃ والثانی التقدم بالطبع
وہذان التقدمان لیسا بحسب الخارج فانہ فی الخارج لیس الا الاجتماع فان قلت قد یتقدم بعض الشرط
علی المشروط بحسب الدہر وبحسب الزمان ایضا قلنا فیہ نظران النظر من حیث انہ من الروابط لفاعل
المعلول وفی ہذا النظر لیس یوجد الا الاجتماع ونظر من حیث ہو موجود ولیس معہ المعلول
ثم یوجد وبہذا الاعتبار لیس لہ سبق بحسب الطبع بل لیس لہ الا السبق بالدہر او بالزمان وایضا
فتقدم الجزء الصوری علی المعلول المرکب لیس بحسب الخارج وکذا امثالہ فلیس التقدم بالطبع
وبالعلۃ الا فی بعض الملاحظات الذہنیۃ الواقعیۃ فیفرض العقل فی بعض الملاحظات الواقعیۃ
التی لیست اختراعیۃ ان العلۃ المستجمعۃ او الناقصۃ قد تقررت فتقرر المعلول ولیس فی مرتبۃ العلۃ
المعلول ولیس کتقدم العدم علی الوجود ولیس فی الخارج الا الوجود لہما وہما موجودان معا
قال وہذہ اصول متقررۃ عندنا وعند الخصم لکن عندہ التقدم الدہری والزمانی متساویان صدقا
وتحققا وہذا لیس بضر فان المقصود تغایر النحوین وان کانا متلازمین وبذلک یتم المطلوب واذا
تمہدت المقدمات فلنرجع الی المطلوب فنقول ان الواجب تعالی ماہیتہ انیتہ بحکومۃ المقدمۃ الاولی
ولا مثال لہ علم ارتسامی فلا یوجد فی ذہن من الاذہان بحکومۃ المقدمۃ الثانیۃ فلیس فی الواقع
الا وجودہ الخارجی ویمتنع علیہ الوجود الذہنی بالامتناع الذاتی فان الماخوذ فی المقدمۃ الثانیۃ الامتناع
الذاتی ولما کان العالم کلہ مستندا الی اللہ تعالی کما ہو مبرہن فی کتبنا وفی کتب الخصم ایضا ولکن
ہذہ مقدمۃ رابعۃ کان مقدما علی العالم بالطبع او العلیۃ واذ لیس فی مرتبۃ ذاتہ الا الوجود الخارجی
ولیس لہ مرتبۃ عقلیۃ الا المرتبۃ الخارجیۃ فالتقدم الطبعی والعلی الذی لہ علی العالم لیس الا بحسب

الخارج فالواجب تعالى بحسب الخارج مقدم على ان تكون العالم وما هو الا التقدم الانفكاكي فالممكنات باسرها لا يمكن ان تكون لها معية مع الواجب تعالى وهو المطلوب ثم قال بعد قسط من القول فاذا قيل مثلا البارى تعالى لم لم يبدع الفرس مدركا للطبايع الكلية ودراييا للضوابطة الكلية وسائرا الى عالم القدس ولم لم يجعل الماهيات الامكانية وجوداتها ما هياتها عدكل ذلك من سخيف السوال وركيك القول وضيس التفتيش فكذلك اذا قيل البارى عزوجل لم لم يوجد عالم الامكان في الازل غير مسبوق بالعدم الصريح كان ايضا من جنس تلك الاقاويل ثم قال بعد قسط من القول ايضا ان المحال من التخلف عن العلة التامة انما هو اللامعية المتكممة الامتدادية واللامعية الغير المتقدرة الصريحة هى التقدم الذاتى هذا تلخيص كلامه تسليم وبعد تسليم صحة مقدماته لا يلزم منه الا تخلف العالم عن البارى فى حاق الواقع والدهر كما يدعيه الامام الرازى امتناع صدور القديم عن المختار ولا يلزم منه ان هذا التخلف غير متقدر بان يقع المعية حيز القبلية ووجود العالم حيز عدمه كما هو مطلوبه وان بنى على ان الدهر لا يحتمل الامتداد فلا بد من ابانته بدليل بل البداهة شاهدة بان العدمات والوجودات مستمرة بلا اختراع المخترع وهو المعنى من الواقع والدهر وايضا اذا جاز عنده ان يقع الوجود بدل العدم من غير لزوم استداد فليجوز وقوع تقدمات مرتبة بان يقع وجود كل بدل اعدامها بلا امتداد وبناء على كل تقدير الدليل المذكور لا ينتج المطلوب فان الحدوث على نحوين الحدوث بالمرة اى بالاشخاص والانواع ونحوه والحدوث بالاشخاص فقط مع القدم بالنوع اونسله فلو عد التقدم الذاتى انفكاكيا فالتقدم الانفكاكى للبارى تعالى على كل ممكن ثابت والمطلوب متخلف لان مطلوبه كما صرح به هو الحدوث على النحو الاول فان قلت ان مجموع الممكنات ممكن لتركبه من الممكنات فيلزم تخلفه عن البارى تعالى قلنا ليس بممكن واحد وانما الاحاد ممكنة متعددة ولكل منها تاخر من الواجب فان قلت هو موضوع القضية الخارجية الصادقة فيكون موجودا فاما واجب او ممكن والاول كما ترى فتعين الثانى قلنا موضوعية للقضية الخارجية لا تقتضى الا الوجود واما ان له وجودا واحدا فلا فيجوز ان يكون موجودا بان يكون لاحاده عدة وجود فليكن عشرة احاد فيكون هناك موجودات عشرة فالمجموع عبارة عن عشرة موجودات وهذا لا يستلزم ان يتحقق فيه تاثير واحد بل فيه تاثيرات ولكل تاثير يستلزم تقدما عليا فلو فرض ان الواجب

علۃ کل واحد من احادہا فلہ تقدمات علی کل واحد منہا فیکون کل واحد متاخرا عنہ تعالی وعلی تقدیر
التعاقب کذلک فان قلت ان الممکنات ان توقف فالمطلوب حاصل وان ذہبت لا الی
نہایۃ فیکون الزمان ازلیا ولم یتخلف قلنا غیر مسلم ازلیۃ الزمان وقد مر مالہ وما علیہ فان قلت یبطلہ
براہین التسلسل کالتطبیق وغیرہ قلنا لو سلم یکفی فیہ تلک البراہین ولا یحتاج الی تلک المقدمات
وفیہ خفاء فالاولی ان یقال ان المستدل قصد ایراد دلیل آخر علی حدوث العالم کما تفصح عنہ
کتبہ فان قلت عندہ حدوث الاشخاص من دون حدوث الانواع غیر معقول قلنا ہذا طور آخر
جعلہ حجۃ اخری علی المطلوب وایضا موقوف علی ابار الدہر عن الاستداد ولم یبین بدلیل ہذا ونحن
ان شاء اللہ تعالی نذکرہ فی موضع یلیق بہ ثم ان التقدم بالعلیۃ او بالطبع لیس فیہما انفکاک بحسب
الواقع ولا فی الذہن فان فی الاول الاجتماع ظاہر وفی الثانی لاابا عن الاجتماع بل فیہما انفکاک
عن مرتبۃ العلۃ بان یصدق سلب وجود المعلول فی مرتبۃ العلۃ علی وجہ نفی المقید لا لنفی المقید
ومصداق ہذا السلب عدم استغناء المعلول عن العلۃ لان مرتبۃ العلۃ مرتبۃ الاستغناء وسلب
الوجود المقید بکونہ فی مرتبۃ العلۃ صادقا فی الواقع مطلقا خارجا وذہنا والانفکاک بہذا المعنی
ثابت بین العلۃ والمعلول وان کان المعلول قدیما فبطل الاستدلال عن اصلہ ولیعلم ان
ہذا الایراد علی ہذا الدلیل لا یضر الایراد علی الدلیل الذی علیہ القیل والقال فان حاصلہ کما مر ہو تجویز ابار
ماہیۃ القدم فہذا منع مع المستند وہذا الایراد علی الدلیل الذی اخترعہ ذلک الراسخ ولیس لمبطل
بجواز امتناع القدم علی ماہیۃ الممکن فتامل قولہ الثانی باختیار الشق الثانی آہ تحریرہ یقتضی
تمہید مقدمتین الاولی ان الاستدلال من الخصم ما کان مبنیا علی الوجود الازلی واللایزالی
فان حاصل البرہان ان ممکنا ما موجود بلا شبہۃ فعلتہ ان قدمت فالمطلوب حاصل والا ادی
الی التسلسل والوجود بدون ان یتم العلۃ وہما باطلان ولا یخفی انہ ان ارید الوجود اللایزالی
فہو مضر للمستدل وان سلم عدم الضرر فما ینتج الا قدم الحادث وہی کما انہ باطل عندنا باطل عند خصم
ایضا ولم یثبت المطلوب وان ارید الازلی فکیف یمکن لہ ان یدعی ان ممکنا ما ازلی وکیف ساغ
لہ التردید فی قدم علتہ وحدوثہ وبالجملۃ ماخوذیۃ الوجود معری عن قیدی الازلیۃ واللایزالیۃ ظاہر
مما ذکر فی الکتاب والثانیۃ ان الواجب تعالی فاعل مختار مرید عند المجیب ای من زمرۃ المسلمین

الذینھم من احزاب احداث العالم فالعلۃ تفعلہ بالارادۃ الثابتۃ التامۃ وآذ اتمھد ہذا فلنرجع الی شرح مافی الکتاب فنقول حاصل الجواب ان فی الشق الثانی کان قائلا بان علۃ وجود الممکن عندہ ماکانت فی الازل فقال المجیب نعم فان العلۃ لما کانت عندہ ہو الفعال المرید بالارادۃ التامۃ والتی لاتتخلف المعلول عن ارادتہ فیکون علۃ وجود الممکن عندہ ہو ذلک الفعال فیجوز عندہ ان لایرید وجود الممکن معری عن ذینک القیدین ولا الوجود المقید بالازلیۃ بل یجوز ان یرید الموجود اللایزالی فیوجد بالارادہ فما تحققت علۃ الوجود للممکن الماخوذ فی الدلیل فی الازل فان قال قائل بل تحققت فیما لایزال قلنا ماتحققت اصلا وانما تحققت ارادۃ الوجود اللایزالی فان قلت فما معنی قولہ اذ من جملۃ تعلق الارادۃ بوجودہ فی الازل قلنا معناہ ان المختار لوکان ارادالوجود المعری فلا علاق من تحققہ فی الازل فتحقق المعلول فی الازل کان من لوازم ارادۃ الوجود المطلق فنفی اللازم فان قلت الملازمۃ غیر مسلم فان المعلول آب عن الازلیۃ قلنا ہذا الجواب الاول والجواب الثانی مع قطع النظر عنہ اذ ہو بعد تسلیم ذلک علی ان المجیب مانع فالدعاوی التی وقعت فی کلامہ دعاوی بحسب الظاہر ولیست بہا فی الواقع اذ لیست وظیفتہ ذلک کانہ قال یجوز ان یکون کذا فکذا فما تم الاستدلال او معناہ ان الازلیۃ لما کانت مدعی الخصم اورجہ استطراد الامقصود اذ مطمح النظر ہو المنع علی ما اخذہ المستدل وفی القرا باغیتہ اولاہذا اختیار شق ابطلہ المستدل بکلا شقیہ فکان الواجب ان یختار شقا من شقی الترید الثانی فیمنع اما لزوم ماالزمہ ویرد بطلانہ ولامجال لشئ منہما اما علی تقدیر ان لایتحقق جمیع مالابد منہ ولم یحدث عند حدوث الحادث شئ من علۃ فلزوم حدوث الحادث بدون تمام العلۃ ظاہر وکذا بطلانہ وکذا الکلام علی الاحتمال الثانی من لزوم التسلسل وبطلانہ وثانیا انہ ان ارادانہ من جملۃ مالابد منہ بالنسبۃ الی الوجود الازلی فھو حق لکن لیس کلام المستدل فی ہذا الوجود بل فی الوجود الذی للحادث حتی یلزم عدم کون الحادث حادثا وتحققہ بدون تمام علۃ او التسلسل لان مدعی الحکیم ان ممکنا ما قدیم والا لکان جمیع الممکنات حادثۃ فجمیع مالابد منہ فی وجود الممکن لایخلو آہ وان اراد انہ من جملۃ مالابد منہ بالنسبۃ الی الوجود الذی للحادث اعنی الوجود اللایزالی فھو باطل لانہ یلزم ان لایتحقق الحادث او یتحقق الحادث بلا تمام علۃ وقد فصلہ بما لامزید علیہ وہذا سہو کونہ مبنیا علی الغفلۃ عن قول الشارح ولایرد علیہ آہ وقولہ فان قیل لابد من اختیار احد شقی الترید آہ

فاسد فان قیل کلام المحشی فی المرۃ الثانیۃ علی السند وہو غیر معقول قلنا مقصودہ ابطال السند والا فتلخیص الجواب ان ارادۃ المرید الکاملۃ تعلقت فی الازل بوجود الممکن فیما لا یزال والحاشیۃ لا ینکرہ فان قلت فعلی ہذا کیف یوجہ قولہ ولا یرد علیہ قلنا توجیہہ انہ ما کشف فی الجواب عن غطاء نحو جواز التخلف بل ما افاد الا ان علۃ وجود الممکن ما کانت فی الازل علی ما مر تفصیلہ فہہنا للسائل ان یقول فاین علۃ الممکن ام ہو بدون العلۃ فاجاب واجمل ایضا فیہ فسائل فقال ثانیا ما اختار من شقی التردید فابرز ما کان اختفی وحصحص الآن الحق نعم لو کان قال اولا بما تلخص بعد جر الکلام لکان احسن والامر فیہ ہین فان قیل لیس منحصر سیاق الدلیل علی النمط الذی قررت قلنا ان نحرر الدلیل بحیث لا یتصور للمجیب محل الجواب الذی قررتہ فنقول العالم قدیم لانہ لو لم یکن قدیما یکون حادثا والتالی باطل فانہ یلزم قدم الحادث او حدوثہ بدون تمام علتہ وہما باطلان فالمقدم مثلہ فقد اخذ الوجود اللایزالی فما الجواب الاختیار قدم العلۃ ومنع التخلف قلنا لیس المقصود الا تحریر ما فی الکتاب وکان الکتاب ناظرا الی التحریر الذی مر فان قلت یجوز الاجابۃ بتحریر الدلیل قلنا نعم فیساغ الجواب بتحریر الجواب وما کان یرد شیء من کلام الحاشیۃ علی تحقیق الجواب بل یرد علی ما فی عبارۃ الکتاب وتلک قد تمت سالمۃ عن المناقشۃ وبالجملۃ ان قرر الدلیل کما قرر فللشارح ان یجیب بما اجاب وان قرر بما قرر الآن فیجب بما حاصل الجواب ومثل ہذا النہج غیر منکر وہذا ما تیسر فی حل العبارۃ وکلام الغیر ان کان یرجع الیہ ما فصل فمرحبا بالوفاق والا فمحل الخفاء وقد یقال فی توجیہ الکتاب ان ما لا بد منہ فی وجود الشیء علی قسمین ازلی ولا یزالی ومن جملۃ ما لا بد منہ فی الوجود الازلی بشیء تعلق الارادۃ بوجودہ فی الازل ومن جملۃ ما لا بد منہ فی الوجود اللایزالی تعلق الارادۃ فیما لا یزال وقد صرح القائل بان التعلق حادث ولا شبہۃ فی ان ہذا التوجیہ کامل لدفع شکوی الغرابۃ ولکن فیہ شیء من الاختلال سیجیء انشاء اللہ تعالی ولقد اطنبنا الکلام وان کان یکفی اشارۃ فی المقام لان الناظرین کانوا یستصعبونہ فاوضحنا من الکلام قولہ وعلی الثانی یحتاج المعلول الی امر آخر سوی ہذا التعلق وہو خلاف المفروض الخ کان حاصل الجواب ان المعلول انما یتخصص بوقت دون وقت لان تعلق الارادۃ وجد فیہ فیکون الواجب مع تعلق الارادۃ کافیا فی ترجیح المعلول والا فلا فائدۃ للمجیب فی ابداء حدیث الارادۃ الیس فی التحقیق مدار الاستدلال علی تردید فی العلۃ المتممۃ الکافیۃ للحدوث والقدم

سواء كانت تامة او ناقصة جزءًا خيرًا للعلة التامة لانها لم يرها المعلول فكانه قال المستدل العلة الكافية اما قليلة او حادثة والثاني باطل فالاول متعين فقال المجيب العلة ما كانت ازلية بل تلك هي التعلق الازلي بوجود المعلول فيما لا يزال فحينئذ احتياج المعلول الى جزء آخر وعدم كفايته خلاف المفروض فما في القرابغية ان المفروض انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فالقول بتحقق التعلق الازلي بوجود الحادث فيما لا يزال لا يستلزم القول بانه لم يبق شيء مما لا بد منه في وجود الحادث فالقول بالاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق هو عين المفروض غير وارد وهو مبني على قلة الفحص في عبارة الكتاب **قوله** قلنا ان اردتم انه متم لعلة وجوده في الازل آه وعلى التقديرين لم يتحقق العلة التامة للممكن الماخوذ في الدليل في الازل فاندفع ما في القرابغية من انه انحصر الجواب حينئذ الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة التخلف عن ذات العلة التامة مستندا بان المحال انما هو تخلف المعلول عن نحو ارادة الفاعل المختار المستقل بالتاثير لا عن ذاته فان قلت لدفعه ان الوجود الذي للممكن قسمان قسم ازلي وقسم لا يزالي والجواب الاول باختيار الشق الاول وباعتبار الثاني والجواب الثاني باختيار الشق الثاني وباعتبار الاول فاتحاد الجوابين غير واضح قلت فحينئذ ليس للجواب وجهان بل وجه واحد مردد بين الشيئين واختيار لاحدهما ومنع على شيء واختيار للآخر ومنع على آخر وهذا بمنزلة ان يقال اذا اريد كذا فالصغرى غير مسلم وان اريد كذا فالكبرى ممنوع ولا يخفى ان هذا النحو من الجواب غير متعدد فان قلت من قبل الحاشية ان الاستدلال قياس استثنائي كما مر تقريره قلنا قد مر تقريره جوابه فتذكر وههنا وجوه من المقالات لدفع هذا الايراد فمنها ما يقال[له] ان حاصل الجواب هو اختيار حدوث التعلق فلم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فاين الانجرار وان ردد في علته ويقال الى الآخر فلا فائدة فيه فان هذا الترديد هو الذي اورده بعد في حديث التعلق وهذا يدل على انه لم يمعن النظر في عبارة الكتاب فانظر الى قوله ولا يرد عليه ان التعلق الازلي آه ولكن سلم ان ذلك محتمل العبارة فلا خفاء في انه لم يرده المصنف فان هذا الجواب عنده مردود كما سيجيء ان شاء الله تعالى عنقريب والجواب الاول قد كان رده سابقا فبقي الدليل سالما عن الخلل وقد قال في آخر البحث ان القاصرين كانوا مائلين الى مذهب الفلاسفة لقوة شبهتهم فاشبعنا ما يكفي لاضمحلاله لئلا يبقى اشتياق وقال لم يات جمهور المتكلمين بشيء يتعلق بقلب الاذكياء فكيف يتيسر له الطعن

[له] القائل السيالكوتي ١٢

وتحسین جوابا اذا لم یورد جوابا صحیحا وہذا ومنہا ان العلۃ التامۃ عند الخصم لیست الا ما یجب المعلول
عندہا فکان المستدل زعم ان العلۃ التامۃ للمعلول التی یجب عندہ المعلول اما قدیمۃ او حادثۃ
آہ فاجاب بان تلک العلۃ لیست ازلیۃ بل العلۃ مختارۃ آہ وفیہ ان ہذا التوجیہ لہ وجہ صحۃ
ان کان فی کلام المستدل لفظ العلۃ التامۃ ولیس الا اخذ جمیع ما لا بد منہ فی الدلیل والارادۃ منہ
ما یجتمع مع المعلول ابدا کما تری مع ان العلۃ التامۃ بذلک المعنی لم یعہد ولکن قیل انہ لازم
مساو عند الخصم فیجوز التفسیر بذلک قلنا نعم لکن بناء کلامہ علیہ ثم الایراد علیہ باختیار الشق الثانی
لا یخلو عن بعد بل الالیق حینئذ ان یقول العلۃ بہذا المعنی لیست فی الازل ولا فیما لا یزال
فان العلۃ لما کانت مریدۃ لم تکن مما یجب عندہ المعلول والاظہر فی التزییف ان یقال انہ علی
ہذا التقدیر لا یصح اختیار الشق الاول اللہم الا ان یقال انا نختار الشق الاول علی تقدیر ان یکون
العلۃ الماخوذۃ فی الدلیل بالمعنی المتعارف ونختار الشق الثانی علی تقدیر المعنی الذی مر فلم یتم
للجواب وجہان وقد مر مثلہ ومنہا ان اجزاء الکلام بالآخرۃ الی شیء واحد غیر محذور وحاصلہ انہ اختار
اولا الشق الثانی واظہر فسادا فیہ ثم الی اختیار الاول فان قیل فما صح الجوابان فلا یرجع الی حاصل
قلت غیر مسلم فان الاول مبناہ علی ایجاب العلۃ والثانی مبناہ علی اختیارہا وہذا القدر یکفی فی ابداء التغایر
ولعلک تقول ان مراد المحشی القراباغی ذلک فنقول یابی عنہ سیاق کلامہ فتامل فیہ ومنہا ان ترجیح
للعلۃ المتممۃ للارادۃ الوقت بوجود الحادث وہذا مما یاباہ کلام المحشی ہذا والذی یفہم من کلام المحشی بحسب
ظاہرہ فی انموذج العلوم ہو الذی مرت الیہ الاشارۃ من تقسیم الوجود الی قسمین ثم اختیار احدہما علی
تقدیر واختیار آخر علی تقدیر آخر وان شئت فعلیک بتلک الرسالۃ ثم اعلم ان ہہنا کلاما آخر ہو انہ
لمتوہم ان یتوہم ان حاصل الجواب الاول اختیار تحقق العلۃ فی الازل ومنع استحالۃ التخلف مستندا
بجواز امتناع الازلیۃ علی الممکن وہذا لا یصح علی تقدیر اختیار تحقق العلۃ لان الازلیۃ لما کانت محالۃ
فالوجود المطلق للممکن بانہ مطلق ای صالح للازلیۃ واللایزالیۃ ایضا محال والمحال لا یکون علۃ
ولا معلولا فاذن لم یتحقق العلۃ للوجود المطلق للممکن بما ہو مطلق فبین اختیار تحقق العلۃ للوجود المطلق
بما ہو مطلق ثم ادعاء استحالۃ الازلیۃ منافاۃ فاذن لم یبق الا اختیار عدم تحقق العلۃ للوجود المطلق
وتسلیم تحقق علۃ مخصوص اللایزالی وہذا بعینہ ما اختیر فی الجواب الثانی فحینئذ یتجر الجواب الاول الی الثانی

وانما الافتراق فی السند ففی الاول استند منع استحالۃ التخلف بتجویز استحالۃ الازلیۃ وفی الثانی بکون العلۃ تعلق الارادۃ بتحقق الممکن فیما لایزال وہذا توہم فاسد فانا نقول اولا بالنقض لانہم قالوا ان علۃ وجود الہیولی طبیعۃ الصورۃ ای الصورۃ المطلقۃ والصورۃ انما تحتاج الی الہیولی فی التناہی والتشکل فح نقول الصورۃ الغیر المتناہیۃ مستحیلۃ فالصورۃ الممکنۃ لیست الا المتناہی منہا فالصورۃ المطلقۃ ایضا مستحیلۃ والمحال لایکون علۃ الموجود فالعلۃ لیست الا المتناہی منہا مع انہا محتاجۃ الی الہیولی ونقول ثانیا ان فیما ذکر اضاعۃ الاعتبارات والحیثیات الواقعیۃ فان الماخوذ فی الدلیل نفس وجود الممکن مع قطع النظر عن الاشتمال علی حیثیۃ ولاشک ان نفس وجود الممکن ممکن وان کان تحققہ فی ضمن اللایزالیۃ وفرق بین اقتضاء العلۃ لنفس الوجود واقتضائہا لخصوص اللایزالیۃ ففی الجواب الاول اختیار کون العلۃ لنفس الوجود وکونہا مقتضیۃ لنفس الوجود لا لخصوصیۃ ومنع استحالۃ التخلف بکون نحو منہ وہو الازلی محالا علی الممکن ولا یلزم من استحالۃ نحو منہ استحالۃ نفس الوجود کما لا یلزم من استحالۃ غیر المتناہی من الصورۃ استحالۃ نفس الصورۃ وفی الجواب الثانی اختیار عدم تحقق العلۃ لنفس الوجود وانما المتحقق العلۃ لخصوص الوجود اللایزالی منہ لان العلۃ انما اقتضاؤہا لخصوص اللایزالی ومنع استحالۃ التخلف مستندا بان المراد علی وقت تعلق الارادۃ لا غیر فاتحد الجوابان ولا ینجر احدہما الی الآخر فتامل تاملا صادقا ثم ہہنا کلام آخر ہو ان الجواب الثانی لا یصح الا بالاستعانۃ بسند الجواب الاول لان حاصل الجواب الثانی انہا تعلقت الارادۃ فی الازل بان یوجد الممکن فیما لایزال فنقول تعلق الارادۃ بالوجود الازلی ہل کان ممکنا فی الازل فتعلق الارادۃ فی الازل بالوجود اللایزالی دون تعلقہا بالوجود الازلی رجحان بلا مرجح بل رجحان لمرجوح فانہ ینافی الجود ولم یکن ممکنا بل الارادۃ للہ سبحانہ لیست الا الارادۃ المتعلقۃ بالوجود اللایزالی فح اما الوجود الازلی للممکن ممکن فی نفسہ وعلی ہذا یلزم عجزہ سبحانہ عن بعض انحاء الوجودات للممکن تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا او اما الوجود الازلی مستحیل بالذات علی الممکن وہذا ہو الشق الثانی فلزم اخذ استحالۃ الازلیۃ فی الجواب الثانی وتصییر حاصلہ ان علۃ مطلق وجود الممکن لم یتحقق فی الازل انما المتحقق فی الازل علۃ الوجود اللایزالی واستحالۃ التخلف مسلم لان اللہ تعالی مرید مختار انما یوجد الممکنات بتعلق ارادتہ سبحانہ وارادتہ لم یتعلق فی الازل الا بالوجود اللایزالی

والشیء لا یوجد الا بحسب تعلق الارادة ولم یتعلق بالوجود الازلی للممکن بعدم امکان الازلیة علیه وحاصل الجواب الاول ان علة نفس وجود الممکن قد تحققت وانما لم یوجد فی الازل لاستحالة الازلیة علیه ولا یحتاج فیه الی حدیث التعلق لکن المختار هو الجواب الثانی عندنا معشر المسلمین من اهل السنة لان الدلائل القاطعة حکمت بکون الله تعالی خالقا بالارادة والاختیار حتی صارت من ضروریات الدین وتعلم انه قد ظهر عند الفطن مما ذکر بطلان قول المشائین ان التلازم لا یکون الا بین العلة الموجبة وبین معلولها او بین معلولی علة ثالثة وذلک لانه قد ظهر جواز ان یوجد العلة الموجبة شیء فی الازل ولا یوجد الشیء فیه لاستحالة الازلیة علیه ولا یستلزم العلة الموجبة معلولها وایضا یجوز ان یکون الشیئان معلولی علة موجبة واحدة ویکون معیة احدهما مع الآخر مستحیلة فی بعض الاوقات فلا یکون تلازم بین معلولی علة واحدة فافهم فانه ملحق شریف قوله قد یقال ان الازل فوق الزمان آه للازل معنیان الاول جمیع الازمنة الماضیة ویقال له الازلی الزمانی الثانی کون الشیء ما شم رائحة العدم السابق سابقا علی الوجود فی الواقع کالواجب تعالی فان العالم لما کان حادثا والواجب موجود قبله کان ازلیا بالمعنی الثانی بلا شبهة واما المعنی الاول فربما لا یخلص العقل المشغوب بالزمانیات عن تجویز کون الواجب تعالی ازلیا بالمعنی الاول ایضا اما العقل القراح فلا یجوزه سواء کان العالم حادثا اولا فان معنی کون الشیء زمانیا ههنا هو الذی یقال له متی هو انطباق وجوده علی کل الزمان او علی جزء منه او علی حد منه والذی لا یتیسر فیه ذلک اصلا کالمفارقات لا توصف بالزمانیة فالواجب تعالی لیس بازلی بالمعنی الاول کیف والزمان امر متجدد والواجب تعالی ثابت محض ومتقدم علیه بالخالقیة فلا یعقل کونه فیه ولهذا تفصیل فی الکتب المطولة واذا تقرر هذا فنقول کلام الشارح هذا تقریر آخر للجواب الثانی ویدل علیه العنوان فان قلت ما الفائدة فی ایراده ثانیا اما کان قد کفی ما سبق قلنا لا فانه کان قد اخذ فی الجواب ان الارادة تعلقت بوجود الممکن فیما لا یزال من الاوقات الآتیة وکان هذا مظنة سوال سائل ان الخلاص یتیسر لکم من الممکنات سوی الزمان واما الزمان فلا یمکن تعلق الارادة بوجوده فی الاوقات الآتیة فانه غیر معقول کون الزمان ظرفا لنفسه مع انه مفض الی التسلسل وایضا مظنة الوقت فاخلص الجواب بحیث لا یمکن ان یصل الی حماه ید التشکیک بالتشکیک فقال ان الواجب تعالی لیس زمانیا حتی لا یتخصص الزمان نفسه بالارادة بل هو

فوق الزمان وهو الازلیۃ بالمعنی الثانی والفاء فی قولہ فلا شیٔ غیرہ فی الازل آہ فصیحۃ ای اذا ثبت
ہذا فالتغیر منتف فی الازل بحسب التجویز الاعلی الادعاء کما ہو وظیفۃ المانع وانما تحقق بحسب تعلق الارادۃ
بہ من تخصیصہ بالاوقات واما الاوقات فقد تعلق الارادۃ بتناہیہا فوقع علی ما اقتضت الارادۃ
الازلیۃ وہو التناہی فالکل حادث فالفرق بین الجوابین ای التقریرین انہ اجمل فی الاول
وفصل فی الثانی بالتعرض للاوقات وبوجہ آخر تاملہ فان قلت لم یعلم حال ما لیس بزمانی قلت یعلم
بالمقایسۃ فیقال قد تعلق ارادتہ بالمعیۃ مع الزمان او بای عبارۃ شئت ولعلک تقول ان
غیر الزمانی منتف عند المجیب فلا ضرورۃ لہ بالتعرض لہ وفیہ ما فیہ ویقرب منہ ما فی القرا باغیۃ من
انہ نقض ای تفصیلی فانہ لا مجال للنقض الاجمالی باختیار الشق الاول ویکون حاصل قولہ فان
قیل آہ ان الوقت اما ان یکون مما لا بد منہ فی وجود الممکن اولا وعلی الاول خلاف المفروض وایضا
ینقل الکلام الیہ ولا یکون الجواب بان الارادۃ تعلقت بوجودہ علی ہذا النحو لانہ یرجع الی ما سبق
من قولہ والحاصل آہ فانہ کان بالحقیقۃ انجر الی اختیار الشق الاول انتہی ان اسقط ای قیل من
کلامہ من البین فان فیہ شیئا تفصیلا نہ آن ارادانہ یرجع الی السابق وان کان مع نحو من التغایر
بمعنی ان الغایۃ القصوی من التوجیہین الی امر واحد فمسلم ولا قبح ولا یرد علیہ ما سیقرر بعد من
انہ لو کان تقریرا لما سبق لما اجاب کما لم یجب فی الاول ولان الاحالۃ غیر ممتنعۃ لانہ توجہ علی ہذا
التقریر من الورود فاجاب وفی الاول ما کان من ظاہر الورود فلم یجب فانہ اجمل نحو التعلق بل اطلقہ
وفی الاول قیدہ بکونہ ازلیا ویمکن ان یجادل بان الاجابۃ یجوز ان یکون متوجہا علی التوجیہین
فای بعد ولا یرد ایضا ما فی الحواشی التی علقت علیہا من المحشی ان قیل ان الاحالۃ غیر مفید فانہ
دفعہ بقولہ فقد اجیب آہ قلنا فقد دفعہ بادفعہ فبقی الاحالۃ سالما عن الخدشۃ فانہ بنی عن الغفول
عن قولہ فقد اجیب تارۃ فانہ اشارۃ الی انہ قد اجیب بما مر من کون التعلق ازلیا وقد اجیب
تارۃ بہذا ولم یبرزہ اتکالا علی انسباق الذہن من التفصیل السابق ویرد ایضا علی ما فی ہذہ الحواشی
اذا کان لشیٔ تقریران وکان یتوجہ علی احدہما لشیٔ دون الآخر فلا یبعد ان یورد علی احدہما دون
الآخر کما مر ولا یرد ایضا مثل ما فی ہذہ الحواشی من ان جعل الجواب جوابا عن السابق ایضا غیر صحیح
لان السابق بناء علی ان الارادۃ متممۃ موجودۃ فی الازل وبناء الایراد والدفع ہہنا علی منع

ان التعلق یحتاج الی علۃ لکونہ اعتباریا وعلی تقدیر الاحتیاج فالتسلسل فی الاعتباریات وفی
الاول ما کان التزام حدوث الشیء فالسندان مختلفان فی الموضعین قال فیہ ما لا یخفی فانہ قدم
ان الشارح فی التقریر الثانی اجمل التعلق فاورد ما اورد واجاب تارۃ بامر وتارۃ بھذا واختلاف
السندین لا یضر فتامل تاملا ولا یرد ایضا ما فی ہذہ الحواشی ایراد المنع الواحد مرتین بتغیر العبارۃ لیس
فیہ جدوی یعتد بہ قال فیہ ما لا یخفی ۲ ان اراد انہ عینہ فالکل بناء الفاسد علی شلہ لا یرجع الی
طائل ۳ وقد یقال فی توجیہ انہ اختار الشق الثانی وتصویرہ انہ لم یکن جمیع ما لا بد منہ فی الازل
ولا یلزم التسلسل ولا وجود الممکن بدون تمام علۃ لان الازلی سابق علی الزمان وکل ما یوجد
سوی الزمان یوجد بحسب الارادۃ بتخصیصہا باوقاتہا وتعلق الارادۃ بالزمان بوجودہ المتناہی
منہ وہو التعلق حادث ولا یرد علیہ انہ من این یلزم من وجود الممکنات بسبب التعلق حدوث التعلق
فانہ عند القائل ان المفروض فیما مر ان نحو التعلق حادث لان المختار ان جمیع ما لا بد منہ حادث
واذ قد فرض ان التعلق متمم فہو ایضا حادث ولیس الفرق بین التوجیہین الا بالتعرض للکل ہہنا
والزمانیات فی الاول فلم یرد ان حدوث التعلق قد لزم من ہذہ المقدمات نعم یرد علیہ ما عرفت
وبعد اللتیا والتی قد بقی کلام فان الارادۃ علی ما علیہ المحققون نفس المرید الذی ہو الواجب بالذات
ومرجعہا الی العلم بالنظام الجلی الذی علیہ نظم العالم وعلیہ یلوح آثار رضاہ فی بعض الرسائل فنسبتہا
الی الاوقات الحالیۃ والآتیۃ سواسیۃ الیس الارادۃ الا ذات الواجب تعالی وذاتہ متساوی النسبۃ
الی الکل فلا تخصص منہا الممکنات بالازلیۃ واللایزالیۃ من حیث ہما ولکن للمتکلمین ما قالوا بذلک
علی ان لہم ان یقولوا بعد تسلیم عینیۃ الارادۃ مع الواجب بحق تعالی ان الخصوم سوّوا وجوہ تعدد
الآلات والجہات مع المعلول الاول حیث ارادوا ان یسندوا الکثرۃ کالعقل الثانی والفلک
الاول بان المعلول لہ علم بذاتہ ولہ امکان باعتبار کل من ذینک الاعتبارین صدر ذانک الشیئان
مع ان مصداق العلم بذاتہ عندہم ہو ذات العالم وکذا الامکان فانہ لو لم یکن مصداقہ ذوات
الممکنات فقد ثبت الامکان بالغیر کما قالوا فی اثبات عینیۃ الوجود مع الواجب تعالی واذ قد جاز
مثل ہذا فلیجز فیما ہم فیہ تامل والاظہر ان یقال انہ قد بین سابقا انہ لا بد فی سند ہذا الجواب من اخذ
استحالۃ الازلیۃ واذا اخذ ذلک فنسبتہ ذات الباری عز وجل وارادتہ لیست علی السواء بل لیس

تعلق بالازلیۃ لاستحالتہا فافہم فانہ ملحق شریف **قولہ** فقد اجیب عنہ تارۃ بان التعلق امر عدمی آہ
ومعنے تارۃ قدم فظاہر ہذا الجواب انہ اختار حدوث التعلق والافیجوز ان یکون التعلق قدیما ازلیا
منشاء حملہ علی الواجب نفس ذات الواجب فلا یحتاج الی العلۃ کما فی سائر صفاتہ وحینئذ لاتوجیہ
لما ذکرہ الشارح فیما بعد فلیتامل فیہ وایضا ما استفسر المورد علی تقدیر القدم التعلق عن سببہ بل الزم
قدم الممکن وایضا لوکان قدیما فیکفی ان یختار ان علتہ الواجب تعالی ولا احتاج الی التزام ان
التسلسل فی الاعتباریات غیر محذور وانہ لایحتاج الی علۃ وجملۃ القول ان للمتکلمین عن ہذا المضیق
نقضین الاول اختیار ان التعلق الارادۃ فی الازل وہو قدم والثانی اختیار حدوث التعلق
ولما انجر الکلام الیہ اجابوا بہذین الجوابین الذین اوردہما الشارح ورد علیہما اوارادالشارح ان یورد ہما
فاورد اولا الاولی ثانیا الاخری وما قیل ان التعلق امر عدمی یعنے انہ لیس موجودا فی الخارج
حتی یحتاج الی امر یخصصہ بوقت دون وقت آخر واما نفس التعلق من حیث انہ حالۃ بین الارادۃ
والمرید فہو مقتضی ذات الارادۃ فان من شانہا ان یتعلق بوقت دون وقت ولا یحتاج
الی امر آخر فاندفع ما اوردہ الشارح بقولہ انت تعلم ان اختصاص کل صفۃ آہ فاسد فان التعلق
حینئذ مع الارادۃ وہی لامحالۃ قدیمۃ فیکون قدیما فیلزم قدم الممکن فان اجیب بانہا تعلقت
بنحو الوجود فیقع الممکن کما تعلقت فیرجع الجواب الی الجواب الذی مر وہذا القائل نفسہ لایرتضی
بہ قال ای تارۃ بما مر من کون التعلق ازلیا متعلقا بوجودہ فی وقت مخصوص وتارۃ کذا **قولہ**
فقد قیل علیہ آہ اشارۃ الی ان ہذا الاعتذار غیر صحیح من وجہ آخر وہو جریان برہان التطبیق
وغیرہ من البراہین وتقریرہ علی الوجہ المفصل ان التعلقات کانت عللا ومعلولات فلا یکون
بعضہا عینا مع بعض ولکل منہا حظ من الثبوت مغایر لثبوت الآخر ولا یقاس ہذا علی ما قالوا
فی التسلسل الوجوبات فانہا منقطعۃ بانقطاع الاعتبار کما فصلوا فی مقامہ وفیہ نظر فان حاصل
ما قلتم فی ہذا المقام متاتٍ فی الوجوبات فان آمثلا ان وجب من علۃ وہی ب مثلا فلا شک
ان آواجب من ب وہذا الوجوب وجوب بالغیر ولا یثبت الا بعد وجوبہ فہذا وجوب عارض لذلک
الوجوب ومقدم وہذا ایضا بالغیر فہو ایضا لایثبت الا بعد الوجود فان الوجود لم یجب لم یثبت وہذا
ثالث مقدم فیکون مغایرا وہکذا والجواب الجواب والجواب یظہر بما فصلنا فی الحدوث الذاتی فتامل

ومن وجه آخر ان العنقاء مثلا معدوم ازلا وابدا فلا بد لعدمه من علة هو عدم علة وجوده ولذلک العدم ایضا علة وهکذا او اجواب الجواب وفیه نظر فانه یجوز ان ینتهی الی عدم واجب ولان العدم لیس امرا ثابتا بشئ ولیس الا انتفاء شئ لا شئ یعبر عنه بالانتفاء فان قیل علی اصل الکلام ان التعلقات متجددة علی حسب عدم القرار الاتصالی فهو امر واحد قلنا هذا غیر عایق من جریان البراهین عند المجیب وهو المتکلم ومصوب لهم الشارح وایضا یرجع الی ما قال الخصم فی ربط الحادث بالقدیم والمتکلم لا یجوز مثل هذا فان الخصم ربط الحادث بالقدیم بالحرکات وهو امر وحدانی فی التعلقات مثلها علی ما قلنا والمتکلم لا یجوز عدم قرار شئ بحیث یتصل ویصیر امرا واحدا فی القرار بغیة ان التسلسل بهذه الکیفیة مع قطع النظر عن بطلانه مطلقا لا یفید فی هذا المقام لان السلسلة کلها حادثة فلا یرتبط بالقدیم وفیه انه انما یرد لو قالوا بتجدد التعلقات معا هذا غیر ظاهر فانه یجوز ان یریدوا التجدد علی سبیل التعاقب فکل تعلق مرتبط بتعلق حادث قبله الی غیر النهایة فان قلت فیلزم ان یتحقق القبلیات او البعدیات الزمانیة والزمان المستلزم لقدم متحرک قدیم قلنا قد مر ما له وما علیه ولعل مقصوده ان الوجوب بالغیر بدون الانتهاء الی الوجوب بالذات ممتنع فلا یرتبط الحادث بالقدیم بالتعلقات الغیر المتناهیة متعاقبة کانت او غیر متعاقبة فان قیل هذا الزام علی الخصم فی تجویزه التسلسل فی المعدات قلنا لا یضرنا فلیکن من المفاسد التی نوردها علیه قال من هوتا فخذ کلام الشارح فی الحواشی القدیمة ان هذا الانتساب الیهم افتراء علیهم فانهم انما قالوا بوجود الحرکة الغیر المتناهیة المتصلة وهی امر واحد فتامل فیه قال السید قدس سره الشریف ان هذه السلسلة مخالف لما ذهبوا الیه من امتناع وجود التسلسل بالفعل ولا یبعد ان یقال هذه امور اعتباریة لا امتیاز هو یاتها فی الخارج وما منعوا الا التسلسل فی الموجودات الخارجیة وفیه تامل وههنا کلمات اخر فمنها ان اسباب الاختیاریات اضطراریات بداهة فانا نعلم بالضرورة ان مشیتنا لا یمکن ان یتعلق بمشیة اخری قال الشارح فی بعض الرسائل بل الظاهر انه اذا طلب تحقق الاجماع بالضرورة ومبادی الافعال الاختیاریة ینتهی الی الامور الاضطراریة ولهم ان یقولوا هذا فینا ظاهر ولا یقاس حال الغیب علی الشهادة لا سیما فی صورة التعاقب فانه یجوز ان یشاء ایجاد زید مثلا بعد ما شاء تلک المشیة وهکذا وفیه خفاء ومنها انه یلزم علی هذا الجلیة

الواجب تعالی للحوادث تعالی عنہ فی مذہب الخصم ایضا ویمکن ان یعتذر عنہ بان التعلقات امور اعتباریۃ وہم ما منعوا عن ذلک کما قال الش فی انموذج العلوم **قولہ** دانت تعلم انہ لا انحصار ہہنا بین حاصرین اصلا آہ فانہ ظاہران الارادۃ نسبتہا الی جمیع التعلقات واحدۃ فہی لیست باولی بان یکون طرفا لواحد منہا دون اخری واعترض علیہ فی القراباغیۃ بان نفس الارادۃ من اسباب الممکن المفروض اخیرا اما ای التعلق الذی ہو الاخیر کزید بل التعلق الذی ہو الاخیر فانعقدت السلسلۃ من التعلقات والارادۃ ولا اخفاء فی انہا لیست وسطا فہی طرف فللسلسلۃ طرفان وہو الانحصار بین الحاصرین والجواب عنہ ظاہر فانہ لا یلزم من کون الارادۃ سببا للمتعلقات ان یقع طرفا فان نسبتہا الی الکل سواسیۃ فان قلت کلا بل ہی سبب للتعلق فیکون سببا لکل سلسلۃ فرضت من التعلقات والاخیر لوساطۃ سببیتہا للسوابق فہی لامحالۃ فی الطرف قلنا فیہ اشتباہ ظاہر فانہ قیاس الکل لاجزائی علی الافرادی فانہ لا یلزم من طرفیہا لکل سلسلۃ متناہیۃ للتعلقات طرفیتہا للمجموع ویشہد علیہ مباحث البرہان السلمی ولقد فصل فی القراباغیۃ ہذا الجواب بما یرجع حاصلہ الی انہ ان ارید بالانحصار بین الحاصرین ان یقع المحصور فرضا بحیث یتحقق لہ طرفان فیبتدء السلسلۃ من طرف وینتہی الی الآخر فلا شبہۃ فی بطلانہ ولکن الملازمۃ فی حیز المنع فانہ قدمران کل تعلق فقبلہ تعلق وارادۃ فلم یقع طرفا کما وقع الطرف الاخیر بل ہی مع التعلق الاخیر ایضا کہی مع السابق وان ارید معنے آخر یشمل نسبۃ وقوع الارادۃ فی التعلقات الیہا وان لم یکن لفظ الحصر والانحصار یتحملہ فلا مشاحۃ فی جعلہ انحصارا لکن بطلانہ خفی فی قصوی الغایۃ ولبعض الفضلاء تفصیل آخر یرجع الی ما مر ایضا من ان الانحصار ان یکون مستحیلا الا اذا کان الحاصران من جنس السلسلۃ یعنے یکونان بحیث یقعان فی مرتبۃ من مراتب السلسلۃ وقدمر ما یتضح منہ ہذا المعنے فالفاعل والغایۃ فی ایجاد زید الحادث باعداد المعدات الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ لیسا من جنس المعدات فلا یکون کل واحد منہا طرفا للسلسلۃ المعدات فما یقال علیہ من ان انحصار عدیم النہایۃ مطلقا مستحیل لاخصوصیۃ لہ بنحو دون نحو وان اتحاد الجنسیۃ لا دخل لہ فی الاستحالۃ یشبہ المنازعات اللفظیۃ ہذا وہہنا کلام ثبت بہ الانحصار لعدیم النہایۃ فی کل سلسلۃ فرض غیر متناہ وکان الالیق ان یذکر فی مباحث الوجوہ الدالۃ علی بطلان التسلسل وہی مباحث

الوجه الخامس لكن له خصوصية بنحو الانحصار فلا جناح ان يذكر في هذا المقام قال الشيخ في الشفاء بما حاصله
ان العلل ان ارتقت الى ما لا نهاية له فانعقدت السلسلة من امور كل واحد منها علة ومعلول وكل
معلول فوق الاخير وسط لا طرف والا لكان بعض منها علة محضة وهف فكل من تلك الامور وسط
فقد لزم منه ان يتحقق الوسط بدون الطرف وهذا باطل لان الوسطية يقتضى وجود الطرف فلا بد
ان يتحقق الطرف اليس الوسطية عبارة عما وقع بين الطرفين فلا بد ان يتحقق الطرف فالسلسلة
لها طرفان وهما حاصران اعترض عليه الشارح في انموذج العلوم بوجهين الاول انها منقوضة
بحركة الفلك فان الموجود عندهم هو التوسط كما حققوا وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة وتفصيل
ذلك فيما برهن عليه اذ كل واحد من احاد السلسلة له اطراف اضافية اخرى وان كانت تلك الاطراف
ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اضافية اخرى وهذا لا يخلو عن مناقشة تفصيلها انهم قسموا
الموجود الى ثلثة اقسام قسم حدوثه منطبق على حد من الزمان كالحركة القطعية وقسم موجود في نفس
الزمان لا منطبق على الزمان كله او بعضه ولا على حد من حدوده كرفع الانطباق والحركة التوسطية
وكذلك العدم لكن لا يتصور فيه ما اختص بحد او جزء هذا ما يوجد في الزمان اما ما لا يوجد فيه فلا كلام لنا
فيه في هذا المقام واذا تقرر هذا فنقول ان التوسطية امر بسيط لا جزء له موجود في كل الزمان بمعنى
ان كل جزء فرض من الزمان ففيه حركة توسطية وفي كل حد منه بهذا المعنى فان اراد بتوسطها وتنظها
بالنسبة الى الاوضاع الفرضية فلا شك ان الحركة التوسطية ليست واقعة في سلسلة الاوضاع و
ليس نسبتها الى الاوضاع كنسبة المتحرك اليها فان التوسطية حالة شخصية موجودة في تمام المسافة
واحدة بوحدتها التي كانت لها في الحدود الاولى فهي ليست ذات اطراف ولا هي وسط اذ ليست
ذات امتداد وانما يعرض بسببها تجدد النسب للمتحرك ولها نسبة واحدة الى تلك النسب فان كان مثل
هذا وسطا بلا طرف فليكن الارادة في التعلقات وسطا بلا طرف فتامل فالصواب ان ينتقض
بالدورات الفلكية فان كل دورة فهي وسط فقد وجد الوسط بدون الطرف وهذا انما يتمشى لو كانت
الدورات متحققة بالفعل اما ان كانت حالها كحال اجزاء الجسم المتصل فلا انتقاض فان قيل فعلى هذا
لا يصح اقامة الحجة في ابطال عدم تناهي الامتداد الجسماني بالفعل قلنا هذا انما يصح ان اخذ
الامتداد الجسماني على اتصاله وان اخذ على ان له اجزاء بان يقال انه لو وجد الجسم الغير المتناهي

یمکن ان یوجد فیہ نقاط مثلاً آہ فلا یرد وتشمل ہذا الا یتصور فی الحرکۃ فانہ ان اخذ اجزاءہا منفرداً
کل منہا عن الآخر فہی متعاقبۃ وجریان البراہین فیہا فی معرض الخفاء ویجیٔ الکلام المتعلق بالمتعاقبات
انشاء اللہ تعالیٰ آلوجہ الثانی الحل وہو انہ ان اراد بالطرف الطرف الاضافی ای ما یکون طرفاً
بالنسبۃ الی امر وکان وسطاً بالنسبۃ الی آخر فالملازمۃ ممنوعۃ وان اراد الحقیقی ای ما لا یکون وسطاً
اصلاً فبطلان التالی ممنوع وآرادۃ الاعم ظاہر حالہا مما مر فی الشق الاول والجواب فی المشہور قبل
فی تتمیم البرہان العرشی المقام علی ابطال التسلسل من ان مجموع الاوساط ای مجموع فرض تناہ فالکل
تناہ وکذا لما کان کل واحد من احاد السلسلۃ وسطاً فان کل وسط ولیس فی ہذا قیاس کل المجموع
علی الافرادی لیرد ان کل مجموع فرض من المجموعات المتناہیۃ او الغیر المتناہیۃ تناہ فہذا مسلم لکن
لانسلم ان ہٰہنا نحن فیہ کذلک ای کل مجموع وسط وان ارید المجموع المتناہی فہو وقولہ لما کان کل واحد
من احاد السلسلۃ آہ ممنوعان بل الثانی ممنوع علی کل لان العقل الثاقب اذا قطع النظر عن المتناہی
اوغیر المتناہی یجد بالضرورۃ ان کلما فرض من مجموع ما او کل واحد من منتظم الاحاد وسط بین شیئین
فالکل کذلک وربما لا یجزم العقل بہذہ المقدمۃ فی غیر المتناہی لممارستہ بعدم التناہی ولکن ان نظر
الی طبیعۃ الوسطیۃ والمجموع بما ہو مجموع والاحاد بما ہو احاد من ذلک المنتظم الاحاد وحکم بان کل
ما فرض من ذلک المجموع او کل واحد من تلک الاحاد وسط فالکل کذلک کما فی المتناہی بعینہ وکالذراع
فان کل قسط منہ لما کان اقل من ذراعین فالکل کذلک وہذہ دعوی بداہۃ ولذلک تستعمہ یسمون
الحجۃ القائلۃ بان فی صورۃ التسلسل کل واحد من الاحاد وکل جملۃ من الجمل تناہ فالمجموع کذلک لذلک
سموہا بالبرہان العرشی ہذا وبذلک تقدر علی ان تثبت البرہان السلمی والتعلقات ولما کان کل واحد
من احادہا وسطاً فالکل وسط فالحصر غیر المتناہی بین الحاصرین وکذا القول ان کل تعلق فہو
بین الارادۃ والتعلق الاخیر لکونہا علۃ لہ فالکل بین الارادۃ والتعلق الاخیر والمعلول الاخیر قال
وبعد فبقی کلام فان التعلقات متعاقبۃ علی ما صورت وآنفا وجریان المقدمات فی المتعاقبات
غیر ظاہر وآیضاً ہذا البرہان منقوض بالتسلسل فی المتعاقبات والمعلولات بلا تفاوت لکن تعرض
الشم للتطبیق والتضایف ولیعلم بالقیاس حال غیرہا فیکون کلام المتکلمین الواقع فی التعلقات
باطلاً بما عند الشم من التحقیق فان الشم یسلم المقدمات التی مرت فی الحاشیۃ القدیمۃ ویصح دعوی

من زعم انحصار التعلقات بين الارادة والتعلق الاخير او المعلول الاخير فالتشنيع الذي وقع من الش في غير موضع وليس هذا اول قارورة كسرت ولكن يبطل بما عند الش كلامه وليس ههنا تصحيحه فتأمل جدا **قوله** واجيب عنه بان التسلسل آه قد عرفت انه ان كان المدعى للخصم قدم العالم اعم من ان يكون بالنوع او بالشخص فلا خفاء في لزوم التسلسل في الامور المجتمعة معا واندفاع النقض بالحوادث ويندفع بحث الش الذي مر عنقريب بقوله وانت خبير آه وان كان المدعى القدم بالشخص فيرد النقض والجواب يرد اصل الدليل كما في الشرح فان قلت على هذا التقدير يكون الزمان حادثا لكونه من العالم فلو تسلسلت المتعاقبات لزم قدم الزمان لان التعاقب لا يكون بدون الزمان وقد فرض عدمه هذا خلف قلنا نعم ان الزمان حادث وان التعاقب على هذا النهج لا يمكن وقوعه بدون الزمان وان كان المتكلم ينكره وشايعه الش لكن لا يلزم ان يكون ذلك الزمان التعاقب واحدا من الازل الى الآن فانه يجوز ان يكون ازمنة متعددة متسلسلة الى غير النهاية كل واحد منها سابق على الآخر فان قلت العدم السابق واللاحق ممتنعان على الزمان بالذات وجواز ازمنة يستلزم عدمين قلنا مسلم على تقدير وحدة الزمان من الازل وغير مسلم على تقدير التعدد وعلى ان الناقض وهو المتكلم لا يسلم الامتناع الذاتي للعدمين وفيه ما فيه **قوله** فان الافلاك آه تصوير لربط الحادث بالقديم والتعرض للافلاك لان الحركة التي هي واسطة قائمة بها ولا تخيل ان التعرض لها موقوف عليه تبيين الربط فللافلاك حركتان توسطية وهي حالة شخصية موجودة بوجود الذي هو واحد في جميع النسب والاوضاع وقطعية وهي غير قارة موجودا في تمام الزمان على وجه الانطباق فهي من الازل واحدة الى الابد مستمرة ولا اجزاء لها الا بحسب الفرض كما في الاجسام وعند الش وجمع من المتاخرين الحركة بهذا المعنى معدومة في الخارج بدليل لاح له ولهم ولقوة الدليل عند الش حكم في بعض كتبه ان هذا هو مذهب الحكماء وههنا يحتمل على ما هو الظاهر ان يريد بجهة الاستمرار التوسط وبجهة التجدد النسب التي يحدث للمتحرك بسببها ويحتمل على ما قيل ان يريد بالجهة الاولى القطعية نفسها وبالثانية التجددات التي فرضت لها تفصيله ان الحركة بحسب ذاتها امر واحد ما شم رائحة العدم لكن وجودها على سبيل عدم القرار فهي صدرت بهذا الاعتبار عن الفاعل القديم وبحسب انها غير قارة يعرض لها الانقسام الى اجزاء لا يكون مجتمعة يكون واسطة في حدوث الحوادث فان قلت

قدم انها معدومة فی الخارج ووجودها فی العقول المفارقة ليس علی وجه التجدد واما النفوس فحادثة
فهی مقدمة عليها علی انه حينئذ لم يكن واسطة من حيث انها حركة مقتضية لمتحرک بل من حيث انها
موجودة فی الذهن العالی او السافل ويح لا حاجة الی متحرک قديم فلا يلزم ان يكون محلها فلكا او
غيره متحركين قلنا سلمنا انها معدومة لكن لا خفاء فی انها ليست معدومة مطلقا حتی يكون القول
بثبوت المتحرک بجسم فی الخارج من قبيل انياب الاغوال بل امور وهمية مصداقها موجود فی الواقع
الخارج وفيه بحث لان مصداقها الذی هو موجود فی الخارج لا يخلو من ان يكون ثابت الاجزاء
او متجددها شيئا فشيئا والاول مما ينفيه البداهة فان امرا قارا كيف يصح ان ينتزع منه امر متصل غير قار
بدون ان يتجدد معه بشیء والثانی خلاف مذهب القائلين بعدم الحركة القطعية فی الخارج فان براهينهم
علی ذلک ناهضة فی كل عديم القرار وههنا شق ثالث يظهر بطلانه بما مر وتمام المبحث يقتضی بسطا
فی الكلام ولا يسعه المقام وتحقيق هذا القول ان الفلاسفة يقولون بوجود الحركة القطعية وهی
شیء متصل فهی امر واحد موجود فی حاق الواقع باتصاله صادر عن القديم لكن حقيقتها لما كانت
غير قارة صالحة لانتزاع اجزاء غير مجتمعة فی الوجود وكل جزء منها موجود فی حده يستحيل عليه الوجود
فی حد آخر قبل الحد الذی يوجد فيه او بعده فكل جزء منها حادث غير باق بل يستحيل عليه القدم
والبقاء فهذه الاجزاء علل لوجودات الحوادث وعلی هذا لا يتوجه ما يجیء فی الشرح لكن يبقی الفحص عن هذه الحركة
ارادية عندهم فان اكتفوا فی صدور الحركة الارادية بالتصور الكلی بان يتصور الحركة الغير المتناهية
بوجه كلی يتعلق بها منحصر فيها وينبعث من هذا التصور ارادة متعلقة بهذه الحركة الغير المتناهية الغير
القارة بذاتها فيوجد علی ما اراد علی ما يسع الوجود الممكن به فالكلام صاف لكن لم يكتفوا فی صدور الحركة
الجزئية بالتصور الكلی بل اوجبوا التخييل الجزئی ينبعث منه ارادة جزئية والتخييل الجزئی للحركة الغير
المتناهية لا يمكن دفعة لان التخييل الجزئی لا يكون الا فی قوة جسمانية وهی لتناهيها لا تحتمل [illegible]
غير المتناهی دفعة بل علی سبيل التدريج فسلسلة التخيلات ايضا غير متناهية وكذا سلسلة الارادات
غير متناهية كما فصل فی شرح الاشارات هذا الحق عزيز ثم ههنا كلام آخر وهو ان الحركة [illegible] قارة
فهی من حيث ذاتها لا يصدر عن القديم وان كانت قديمة فان الشيخ صرح فی [illegible]
القار لا يصدر عن الثابت ولذلک احتاج فی صدور الحركات الی امر آخر [illegible]

عن القار مما لا يظهر له وجه سوى ما ذكره الصدر الشيرازي من لزوم تخلف المعلول عن العلة على تقدير صدور غير القار عن القار وهو غير تام لان استحالة هذا التخلف مم لان غير القار يستحيل عليه الوجود في الآن وبقاء اجزائه انما يمكن وجوده على نمط عدم القرار ولا يوجد المعلول من علته الا على حسب سعته من الوجود واذا لم يدل دليل على استحالة صدور غير القار عن القار فلهم ان يلتزموه وكلام الشيخ ليس نصا فيه وانما قال ذلك في الحركات الطبيعية ويمكن ان يكون مراده ان الطبيعة الثابتة لا يصدر عنها غير القار لانه لا يكون مقتضاها لانها عديمة الشعور فلا يكون مقتضاها الا ما كونت مع نفسها يلزمها وغير القار ليس بهذا الشان فلا بد من اقتضائها الحركة من حالات اخرى وعبارة الشفاء لا ينبو عما قلنا فعليك بمطالعته هذا الملحق شريف فان قلت المراد انها صدرت من القديم اعم ان يكون القديم مستقلا في الاصدار او بل يكون مع امر آخر فنقول بعد تسليم مساعدة العبارة ان الاعتذار منقطع لان ذلك الامر حادث او قديم وآلاول كيف يكون واسطة في صدوره القديم على انه ينقل الكلام اليه فيحتاج الى حركة اخرى فان الرابط عندهم هو الحركة وآلثاني اما قار او غير قار والاول لا يدفع الفساد والثاني كذلك لانه يطلب له العلة وسيجيء انشاء الله تعالى كلام يتعلق بربط الحادث بالقديم قوله وقد قال بذلك بعض المحدثين آه اي اصحاب الظواهر وهم الذين ما تعمقوا النظر في النواميس الالهية بل حملوا الظواهر على الظواهر وانما قلنا ان المراد بالمحدث ما ذكرنا فان كثيرا ما يطلق لفظ المحدث ويراد به ذلك المعنى وفي هذا اشارة الى ان استدلالكم ان تم لا يدل على مطلوبكم ولا يضر مطلوبنا ايضا فان بعضا منا غير مانعين القدم بهذا الوجه واعلم ان زمرة اولياء الله تعالى قائلون بنحو هذا الحدوث لكن ليس منشأ قولهم هو الذي دعا اصحاب الظواهر وابن تيمية بل المنشأ تحقيقاتهم التي استقر رايهم عليها في نسبة الممكن الى الواجب تعالى قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية آه في القراباغية لعل وجه قول ابن تيمية انه من المجسمة فكان الواجب تعالى عنده بل كل من هو اهل القبلية ازليا وان العالم كله باشخاصه حادث وان الواجب اذ هو جسم مكاني وان مكانه العرش فدعت هذه المقدمات الى القول بتجدد نوع العرش الذي هو مكانه فان قلت قد فرض حدوث العالم وان الازل سابق على الزمانيات والواجب عنده ازلي ولا يكون معه شيء قلت المقدمات مسلمة لا ينتج المطلوب فان الواجب تعالى عنده

ازلی بحسب الذات واما بحسب الاوصاف فلا کالتمکن فیما نحن فیہ لیس بازلی واما الصفۃ المطلقۃ کالتمکن المطلق فہی ازلیۃ بمعنے انہ قدیم وان کانت خصوصیاتہا لیست قدیمۃ مطلقا کالتعلقات التی ذہب الیہ المتکلمون والحاصل ان عدم البراءۃ عن الزمان لیس بابین فسادا من تمکنہ ولو التزم الزمانیۃ فہو لیس بعائب لہ بل یدور رحی العیب علی المتکلم ایضا فتامل قولہ قال الامام آہ حاصلہ ان الحرکۃ التی اثبتوہا واسطۃ فی الربط للحادث بالقدیم حرکۃ توسطیۃ او قطعیۃ وکلاہما باطلان اما الاول فلانہ امر واحد مستمر الوجود بوحدتہ التی کانت لہا فی الازل من الزمان فیلزم قدم الحادث ہذا خلف فحینئذ یکون التشابہ فی الاجزاء مجازا عن التشابہ الذی لزم ہہنا فی النسب واما الثانیۃ فہو ایضا امر واحد متصل الوجود فی مجموع الزمان فکیف یکون الرابطۃ فی بعض الاحوال دون بعض واما لاول لا یخلو عن بعد ما لان تشابہ النسب لا دخل لہ فی استبعاد وساطۃ التوسطیۃ الا ان یتکلف بان التوسطیۃ واحدۃ من حیث الذات وظاہر انہ لا یصلح الوساطۃ لقدمہا بشخصہا فلا بد من ان یکون بحسب النسب وہی متشابہۃ الاجزاء وفیہ ایضا خفاء فان التشابہ لا یمنع الوساطۃ لیس اجزاء الزمان متشابہۃ مع ان بعضہا اولی بالتقدم وبعضہا بالتاخر فالاولی ان یقال ان التعرض للتشابہ وقع اتفاقا لا لاجل الفائدۃ ہو الاستمرار قولہ فاذا عدم جزء من الحرکۃ فلا بد لعدمہا من علۃ آہ وہذا الکلام مع وضوحہ قد شکک فیہ البعض بان الحرکۃ یجوز ان یکون عدمہا لذاتہا ومنشاؤہ ما تطابقت علیہ السنۃ الفلاسفۃ من انہ لا بد فی الاسباب الفاضل التبریزی من سبب یتجدد لذاتہ وینعدم والجواب عن الشک بدفعہ وابرازہ مکنونہ ما تفوہ الفلاسفۃ والثانی منفصلۃ انشاء اللہ تعالی عنقریب اما الاول فاعلم انہ لو کان کذلک لکان العدم من لوازمہ فیکون فی حالۃ الوجود معدومۃ فان قلت ان المقتضی ہو العدم مع وصف البعدیۃ من الوجود واذا لم یکن تحققہ الا ان یوجد اولا ثم ینعدم قلنا یلزم ان یکون البعدیۃ والعدم کلاہما فی حالتی الوجود والعدم وہذا افحش فسادا فان قلت لیس ہذا اخفی من تجویز المتکلمین تخلف المعلول عن العلۃ المریدۃ والفرق لیس الا بان العلۃ المریدۃ عالمۃ بالمعلول وہہنا لیس کذلک وہو لا یفید ہہنا فان لقائل ان یقول انہ اذا جوز تحقق العلۃ المقتضیۃ بجمیع ما لہا وعدم المعلول بعد فلا مانع من جواز ما نحن فیہ قلنا فرق بین فان الحرکۃ اذا کانت استمرارہا الی حدین

الفاعل المستجمع فهی من حیث ذاتها متساویۃ النسب الی الآنات التی انعدمت فیها فالفاعل اذا امتنع من الفیض امتنعت فی ای آن فرض والحاصل ان وجود الحرکۃ ان کان من العلۃ من غیر نظر الی العدم بمعنی ان الفاعل اقتضی الوجود فالعدم اما ان یستند الی الفاعل او علۃ ما فکلام المثبتات بلا شبهۃ واما ان یستند الی الحرکۃ والمعلول لابد ان یکون معه العلۃ وان کان من العلۃ مع النظر الی العدم ای ان العلۃ اقتضی الوجود ثم العدم فهذا غیر ثابت الا علی تقدیر ارادۃ العلۃ بتلک الارادۃ والخصم لایقول ولوکان یقول لبطل اصل دلیله فان قلت الستم جوزتم ان المعلول لما کان طبیعته آبیۃ عن الازلیۃ لم یکن ازلیا مع ان العلۃ الکاملۃ فی الازل کمام فی الوجه الاول من الاجوبۃ واذا کان کذلک فلا حرج ان یقول المعلول آبٍ عن الابدیۃ وان کانت العلۃ موجودۃ فلم یکن ابدیا قلنا سلمنا ان المعلول آبٍ عن الابدیۃ لکن لم یاب عن العدم فی کل آنٍ او زمان واما الازلیۃ اذ لیست فیها زمان ولا آن فلا یتصور ان المعلول ممکن فی هذا الآن دون ذلک فتامل ولعلک یشتبه علیک ذلک بابداء شبهۃ فنمهد لها مقدمۃ هی ان تاثیر الفاعل لیس الا فی تائیس الشئ من اللیس واما العدمان فلیس شئ منهما من تاثیر العلۃ لان الفیض من الفاعل کان منقطعا ومقدمۃ اخری ان العدم الطاری لیس عدما فی الواقع بل هو عدم فی الزمان وهو لیس الا کعدم متحرک من مکان فهو لیس عدما واقعیا واما العدم السابق فعلی تقدیر قدم الزمان یحتمل ان لایکون واقعیا بل هو عدم فی زمان واما علی تقدیر حدوث الزمان فهو عدم فی الواقع فکان الله تعالی ولم یکن معه شئ ولا یتصور حد دون حد حتی یقال انه عدم فی بعض الحد دون آخر ومقدمۃ اخری قریبۃ منها هی ان انتهاء الحرکۃ لیس عدما لها کما ان انتهاء الجسم الی حد لیس عدما له ومقدمۃ اخری هی ان للعلۃ خصوصیۃ مع المعلول لیس لها مع غیره والا فلا یجوز ان یصدر معلول منها دون آخر ولم یترجح واحد من المعلولات دون آخر منها سواء کانت تلک الخصوصیۃ من نفس الذات او غیرها واذا تمهدت المقدمات فنقول ان فاعل الحرکۃ ولیکن المیل مثلا اقتضی حرکۃ مخصوصۃ من آ الی ب مثلا لا من حیث انها من آ الی ب بل الحرکۃ المشخصۃ التی هی من آ الی ب فلذلک الفاعل خصوصیۃ مع تلک الحرکۃ المخصوصۃ فاذا تم الفاعل مع الشرائط فاضت عنه تلک الحرکۃ واما الانتهاء فهو من ذاتها المشخصۃ ولیس

ہو عدما حتی یحتاج الی علۃ کما ان الجسم المعین فاض من مبدء الفیاض واما الانتہاء فہو من لوازم طبیعتہ ولا خفاء فی انہ لا یلزم ان ینعدم مع الوجود ولا یلزم ایضا ان المعلول لما کان عدمہ مستندا الی عدم علۃ الوجود کما سیجی عنقریب من الش یلزم ان یکون الوجود والعدم کلاہما دخیلین فی عدم ما ہما لہ ولا یلزم ان یکون العدم والوجود کلا منہما معلولا للآخر فنقول ان التغلیط فیہ ان اظہر من ان یخفی لان العدم فی الزمان المتاخر ضروری سواء کان عدما واقعیا او لا یکون وسواء کان عین الانتہاء او لا یکون ولا شک فی ان الحرکۃ المخصوصۃ المتناہیۃ المفروضۃ مستندۃ الی علتہا التی وجدت فی زمان وجودہا فتلک العلۃ ان بقیت فی الزمان المتاخر الذی انعدمت فیہ فیلزم استمرارہا والا لزم التخلف وان لم یبق یکن ذلک العدم مع عدم تلک العلۃ فینجر الکلام الی ہذا العدم وہکذا فیتم کلام الش بلا مؤنۃ اثبات امتناع ثبوت العدم لذات الحرکۃ وان کان یتوجہ المناقشۃ علی ظاہر اللفظ وہذا وجہ لا یسمن ولا یغنی من جوع وتمن وجہ آخر من ان الحرکۃ عند الخصم وان کانت ذات وحدۃ اتصالیۃ فی الخارج لکن لا یخلو عن تجدد ولذلک تراہ واشیاعہ یسندون کل جزء من الحرکۃ الی العلۃ کما سیجی تفصیلہ وتمن وجہ اخر ان الضرورۃ قاضیۃ بان ذلک العدم لا یتحقق الا بعدم تحقق العلۃ للوجود سوی الذات وتفصیلہ ان العدم فی الزمان کما مر امر حادث فلا بد من علۃ وعند الخصم تقرر ان علۃ العدم ہو عدم علۃ الوجود وینقل الکلام الیہ او یقال لا بد لذلک الحادث من علۃ فاما امر موجود آہ فان قلت ہی الذات قلنا قد مر ما فیہ علی ان ذلک یستلزم تجویز ان لا یستند عدم لاحق لشیء الی شیء وہو فطری الاستحالۃ وبالجملۃ ان اجری الکلام علی مسلمات الخصم فعدم ولوج الکلام فی ورطۃ التشکیک ظاہر وان اجری علی العقل فکذلک ہذا غایۃ الکلام فی تتمیم کلام الش ولعلہ غیر واف لان الحرکۃ حقیقتہا لا یمکن لہا من انحاء الوجود الا الوجود علی سبیل تجدد الاجزاء بحیث یستحیل علی اجزائہا البقاء بالذات فلا یوجد من علتہا الا علی ہذا الوجہ فلا یمکن الوجود للاجزاء الا علی ہذا الوجہ الذی وجدت فی حدود مخصوصۃ ویستحیل وجود ہویاتہا فی غیر الحدود مطلقا فوجودات الاجزاء فی الحدود التی فیہ فاضت من العلۃ واما عدماتہا بعد وجوداتہا او قبل وجوداتہا فلوجوبہا لا تحتاج الی العلۃ وہذا معنی کون العدم لذات الجزء ولیس المراد ان العدم مقتضی الذات بل المراد ان انحاء الوجودات مستحیلۃ سوی النحو الذی وجد فیجب نقائضہا فافہم فانہ ملحق عزیز قولہ وتلک العلۃ اما امر موجود آہ ان کان المراد بالموجود فی نفس الامر الموجود

حقیقۃ فی نفسہ بان یکون فی الخارج ہویۃ متمائزۃ عما عداہا ای مقابل الموجود الانتزاعی فہذا ممنوع فانہ من الجائز ان یکون الشرائط من الاعتباریات کما قالوا فی تبیین تغایر الحیثیات فی المعلول الاول وان کان المراد بالموجود فی نفسہ او بغیرہ فیکون احترازا عن الاختراعیات فالمنفصلۃ حقۃ ولکن بطلان التالی فی محل الخفاء فانہ غایۃ ما یلزم ہو التسلسل فی الاعتباریات وہذا لیس بمحال والجواب عن ذلک وہو ان الاعتباریات اذا تسلسلت الی ما لا نہایۃ لہا وکل واحد من احادہا علۃ للآخر تکون متمایزۃ والتمایز ہو الباعث علی جریان التطبیق وغیرہ فان قلت الستم قلتم فی جواب تشکیک تسلسل الوجوبات بعدم امتناعہ ولا شبہۃ فی تمایزہا فان اللوازم والملزومات متمایزۃ مع ان ہذا التسلسل مانع عن جریان برہان التطبیق لکونہ واقعا فما الفرق قلنا الفرق ان اللازم ولیکن آ والملزوم ولیکن ب شیأین ولیس بینہما شیٔ آخر ولیس فی الوجود الا المتناہی ثم ینتزع العقل اذا قاس احدہما علی الآخر اللزوم بینہما ثم یعتبرہ الی نفسہ فیجد عروضہ لنفسہ وہکذا الی ان ینقطع الاعتبار ولیست ہویات متمایزۃ بالفعل فیما قلت واما فیما نحن فیہ فلما کان کل احد منہا علۃ لصاحبہ فلہا المبادی الانتزاع ہویۃ متمایزۃ وہہنا شک ہو ان الفلاسفۃ جوزوا کون امور اعتباریۃ مبادی لشیٔ متحصل متاصل فی الخارج مع ان مبادی انتزاعہا امر واحد کالامکان وتعقل المعلول الاول نفسہ فلیکن یجری علیہ الاعتبارات فیما نحن فیہ علی ہذا الوجہ وحلہ ان الکلام ہہنا فی علۃ الحادث فیلزم حدوث الامور الاعتباریۃ فلا تکون رابطۃ بالقدیم وضعفہ ظاہر فان ربط الحادث المنعدم بالقدیم غیر مسلم فتامل فانہ لہ جواب ہو ان منشأ الامتناع ہو لزوم الوجوب بالغیر بدون الوجوب بالذات وہذا کما ہو ناہض فی الوجود ناہض فی العدم کما یلوح بعد الفکر الصحیح فان قلت فیلزم سلاسل غیر متناہیۃ وہو خلاف المذہب قلنا لنا ان انشم فی صدد البرہان لا الجدال وان ابیت فلک ان تحملہ علی الالزام ویمکن ان یقال ان امور المأخوذۃ فی العلل المجتمعۃ لما کان کل واحد منہا علۃ لا یکون مبادی انتزاعہا امرا واحدا فان الضرورۃ حاکمۃ بان الشیٔ الذی مبدأ انتزاعہا واحد کیف یصح کثرۃ فی جہۃ العلیۃ فیجری البراہین الذی اقیمت علی ابطال التسلسل اما قول الفلاسفۃ فی تکثر جہات العلیۃ فی المعلول الاول فلیس علی انشہ تصحیحہ بل انشہ مبرہن علی فساد زعمہم ولا مبالاۃ

فی فساد قولهم الآخر هذا ولکنه کیف الوصول الی السعاد مع صغر الیه فان الکلام الذی اجمع علیه العقلاء
کیف یرد علیه بدعوی الضرورة مع انهم جوزوا البساطة فی الخارج والترکیب فی العقل وایضا تمسکهم
فی ذلک واسنادا امرین الی ذینک الجزئین وجوزوا ایضا ان وجود الله تعالی وسایر صفاته ینتزع
عن نفس ذاته تعالی مع ان الواجب باعتبار القدرة فاعل مفیض وباعتبار الحیوة مدرک وباعتبار
الذات موجب وباعتبار الارادة مختار فتامل فیه **قوله** وعلی الثانی فیکون ذلک لعدم عدم جزء من
اجزاء العلة وجوده آه لان العدم المفروض علة لو کان غیر عدم العلة لزم امکان اجتماع النقیضین فان
العلة ان فرضت موجودة مع انعدام امر آخر وذلک لانعدام علة لعدم المعلول لم یکن هذا الفرض
ما یستحیل واذا کان کذلک فوجود العلة مقتض لوجود المعلول وذلک لانعدام لعدم ذلک
المعلول وهما کافیان فیلزم وجود المعلول وعدمه فان قیل هذا فاسد فانه یجوز ان یکون هذا
العدم ملزوما لعدم علة الوجود قلنا هذا التلازم اما ان یکون لعلاقة ذاتیة بین العدمین وهی علاقة
العلیة فان کان عدم العلة لعدم ذلک الامر فالمطلوب وان کان ذلک لعدم علة لعدم العلة فذلک
العدم علة لعدمین هما عدم العلة وعدم المعلول ولا یخلو ان بین هذین الامرین علیة ام لا وعلی الاول
المطلوب فان عدم المعلول لا یکون علة لعدم العلة وعلی الثانی فذلک العدم لا یقتضی بوحدته
امرین فلابد من کثرة فالعدم بحیثیة علة لعدم المعلول وباخری علة لعدم العلة فالعدم بما هو هو یمکن
ان یتحقق ولا یتحقق عدم العلة فیمکن ان یجتمع مع وجود المعلول فیلزم اجتماع النقیضین او لم یکن لعلاقة
ذاتیة فاللزوم ظاهر وهذه المقدمات کافیة للناظر واما اهل المناظرة فلا یبعد ان یمنع اولا امتناع
اقتضاء شیء واحد لامرین الی ان یاتی البرهان لکن هذه المقدمة الممنوعة ثابتة بمقدمات قیمت علی
المسألة القائلة ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولیرجع الیها وثانیا لزوم امکان اجتماع النقیضین
فان المحال جاز ان یستلزم محالا ویجوز ان یکون وجود العلة فی نفس الامر مع عدم ذلک لامر
محالا واقعیا وان کان کل منهما ممکنا فی نفسه ولا استحالة ان یلزم منه محال ولیعلم ان هذا الدلیل
غیر فارق فی العدم السابق والعدم اللاحق فانه کما یدل علی وجوب استناد عدم المعلول بعد الوجود
اذا کان مستندا الی عدم امر الی عدم علة الوجود کذلک یدل علی وجوب استناد العدم ای عدم کان
قبل الوجود او بعده او کان عدما مطلقا الی عدم علة الوجود ولا یستند البتة الی غیر عدم علة الوجود

وفیہ دغدغۃ من وجہین آلاول ان ہذا الکلام لا یتاتی علی تقدیر حدوث العالم بالاسر کما ہو المذہب
تفصیلہ ان العالم اذا کان حادثا معدوما فی الواقع ثم وجد فلا بد من ان یستند عدمہ الذی فی الواقع
الی عدم جزء من اجزاء علۃ وجودہ والعلۃ ما کانت الا الواجب تعالی فان الکل مستند الیہ آخراً
اولاً والعالم لما کان معدوما فی الخارج والواقع وکان الواجب موجودا لیس مما خرج من غشاوۃ العدم
الی ساحۃ الوجود الا کما فیکون عدمہ مستندا الی عدمہ والعیاذ باللہ وہذا لیس یصح علی مذہب احد
وہذا کما یدل علی بطلان المقدمۃ القائلۃ ان العدم یستند الی العدم علی تقدیر صحۃ حدوث العالم
کذلک یدل علی قدم العالم علی تقدیر صحۃ تلک المقدمۃ وآلاعتذار اما بان یستند العالم الی التعلقات
الارادیۃ الغیر المتناہیۃ فیکون عدمہ واقعا لعدم وقوع التعلق وفیہ ما مر او بان یلتزم وجوب العدم
السابق علی الوجود لذاتہ وہذا لا یصح علی مذہب الشیخ فانہ قد زیفہ ہو نفسہ الوجہ الاول من اجوبۃ
الدلیل وکان مدارہ علی وجوب العدم السابق کما قد مر آلا ان یقال ان الشیخ لیس ینکر وجوب
العدم السابق وانما ینکر اختیار ہذا الامر مما یخالف اختیار الشق الاول وہو وجود وجود العلۃ التامۃ
من الازل کما قد سلف فلہ ان یعتذر بذلک ویدل علیہ ما اوردہ فی انموذج العلوم فی رد دلیلہم
المقام علی قدم العالم وہو ان الجواد الفیاض المطلق القادر بالحق لو قطع الفیض کما ہو اللازم من
الحدوث بالاسر یکون تارکا للجود وہو افاضۃ الوجود علی الممکن مدۃ غیر متناہیۃ وہذا محال والجواب
من انہ فرق بین امکان الازلیۃ وازلیۃ الامکان فیجوز ان یکون ممکنا فی الازل بدون امکان
الازلیۃ وقد مر التفصیل ہذا وفی لفظ مدۃ غیر متناہیۃ ما لا یخفی وہہنا بحث فان الاعتذار لا ینفع فی
تصحیح المقدمۃ المدغوغۃ بل ہو نافع فی التخلص عن المعارضۃ علی حدوث العالم ولو حرر کما مر الاشارۃ
الیہ بان العالم ان حدوث یلزم صدورہ بدون علۃ آہ لا ینفع ہذا الاعتذار ویمکن ان یستنقض اصل
الدلیل المقام بان تقریرہ ان العدم السابق للمعلول علی وجودہ لا یخلو بعلتہ من ان یکون امرا موجودا
وہو خلف ان کان ممکنا وان کان واجبا یلزم دوامہ واما عدم امر موجود فیکون عدم الواجب
علۃ لہ لانہ علۃ الوجود او التسلسل فی حالۃ الوجود لو لم یکن الواجب علۃ واما وجودات او عدمات
مختلطۃ والجواب بان العدم السابق لا یحتاج الی شیء وقد مر او بان العدم السابق معلول موجود
وہو ارادۃ اللہ تعالی لوجودہ فیما لا یزال او بان ذلک لعدم ومستند الی عدم علۃ الوجود فان

ذلك العدم عدم الوجود الازلي وحينئذ ظاهر ان علة ذلك الوجود عندنا هو تعلق الارادة ولم يتعلق
بذلك الوجود فعدم العلة فعدم المعلول واما قلنا ان ذلك العدم عدم لذلك الوجود لان العدم السابق
في الحقيقة ليس عدما للوجود الواقعي لانه ثابت غير مرتفع اصلا ولذلك تسمع من اهل المنطق ان صدق ٦٢
المطلقة دائم وهذا كما يقال ان عدم زيد في مكان لا يستلزم عدمه في الواقع بل انما العدم بالنسبة
الى الزمان المتاخر فالعدم السابق عدم الوجود الازلي وفيه ما فيه وبالجملة ان تسليم ان العدم مستند
الى العدم معرض بساط السعوبة في طي ثوب الشبهة ثم اعلم ان الدليل يتم بدون التفصيل الذي ورده الشارح تحريره ان عدم المعلول
لا يكون وقوعه الا من عدم علة الوجود فان انعدم جزء من الحركة فعدمه مستند الى عدم علة الوجود فيجتمع تلك العلة مع الوجود لذلك الجزء ثم ينقل الكلام
في وجودها وهو بعدم علتها وهكذا وهذا التقرير غير مختص بالحركة بل يجري في كل ممكن يمكن طريان العدم
عليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون من شرائط الوجود عدم المانع فاذا وجد المانع وجد العدم فان قيل ينقل الكلام
الى وجود المانع فيقال ما ذا علته فان كان امرا موجودا فبها وان كان عدم امر موجود فيجتمع هذا الامر
الموجود مع عدم المانع وينقل الكلام اليه قلنا يجوز ان يكون ذلك المانع جزءا آخر من الحركة وان
اعيد الكلام الى ذلك الجزء يرجع الى ما ذكره الشارح وجملة الامر ان ما ذكره الشارح يرجع الى ان يحتاج
اليه بالآخرة ولا يتيسر كفاية فيما ذكرته بدون ضم مقدمات ذكرها الشارح والوجه الثاني ما يقال ان
البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم المعلول مستندا الى عدم علة البقاء والتالي باطل فالمقدم
مثله واما بطلان التالي فلان عدم المعلول لو كان معلولا لعدم علة البقاء لانتفى في مرتبة عدم
علة البقاء لتقدمه فيلزم تحقق الموقوف وهو الوجود الخارجي للمعلول في مرتبة عدم الموقوف
عليه وهو عدم علة البقاء وهذا فاسد اولا بالنقض تحريره انه لو صح هذا لوجب ان لا يستند العدم
الى شيء والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو استند عدم الشيء الى شيء لتقدم ذلك الشيء
على العدم المفروض فيكون العدم منتفيا في مرتبة ذلك الشيء فيكون وجود ذلك الشيء الذي فرض
ان عدمه معلول متحققا في مرتبة الشيء الذي فرض علية لذلك العدم فيلزم منه وجود شيء في مرتبة
شيء هو علة لعدم هذا الشيء وهذا ظاهر البطلان فان الشيء الذي في مرتبة او في مرتبة وجوده وجود
شيء يكون نسبته الى ذلك الشيء كنسبة الذاتيات فكيف يكون عادما له اولا نه لو احتاج العدم لاحتاج
الى عدم علة الوجود الموقوف فينتفي في مرتبة الموقوف عليه فيتحقق الوجود الموقوف في مرتبة عدم الموقوف

عليه اما بطلان التالي فلان العدم للمعلول اذا لم يستند الى شئ فهو مستند الى ذلك الشئ الذي فرض
ذلك العدم عدماله فيكون مقتضى ذاته فيكون معدوما في حال الوجود وهو كما ترى وهذا القائل
نفسه لا يرتضي بكون العدم مقتضى الذات ويشنع على من جوز المنع على قول الشارح فلا بد لعدمه من
علة بتجويز كون العدم مقتضى الذات واذا لم يكن العدم مقتضى الذات ولم يكن مقتضى غيرها ايضا
فيكون ممتنعا فلم يكن واقعا فيكون للمعلول ازليا ابديا حتى انه يظهر من بعض تآويل هذا القائل ان
العدم اللاحق نقيضه البقاء واذا لم يكن البقاء مما يحتاج فالعدم اللاحق اما ممتنع اذا كان البقاء واجبا
او واجب اذا كان البقاء ممتنعا والامتناع ظاهر البطلان لو قوعه واما الوجوب فلما سلف من قوله فلا
لعدمه من علة وايضا يلزم منه ارتفاع الامكان الخاص لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين
اي الوجود والعدم بالنظر الى الذات فيكون كلاهما عن الخارج فيكون ذلك العدم مرتفعا في مرتبة
ذلك الخارج فيتحقق الوجود في تلك المرتبة الى آخره فيلزم منه ان لا يحتاج في العدم الى شئ فيرتفع
الامكان وهذا شقيق من الايراد الاول متقارب منه ويمكن تقرير الكلام على وجه المعارضة بالتحرير
ان العدم والبقاء محتاجان البتة لانهما وصفان لشئ فثبوتهما اما لذات ذلك الشئ فلا يتحقق آن اتصاله
الوجود وايضا يكون الباقي ابديا ويكون المعدوم معدوما من الازل واما ان يكون ممتنعا وهذا
افحش واما ان يكون ممكنا فيحتاج الى العلة فان قيل المقصود نفي احتياج البقاء الى علة هي علة
اصل الوجود لا نفي الاحتياج مطلقا فحاصل كلامه ان العدم لا يستند الى عدم علة الوجود والا لكان
كذا وكذا فيكون قول القائل انكارا على المقدمة القائلة ان العدم يستند الى العدم لانه يستلزم نفي
عدم احتياج البقاء قلنا وبعد تسليم مساعدة العبارة هذا المعنى وتسليم ان عبارة الشارح مشعرة بان العدم
لا يستند الا الى العدم علة الوجود ان الدليل الذي اقامه على مدعاه غير فارق تفصيله ان مدار على المقدمة
القائلة ان المعلول منتف في مرتبة العلة واذا انتفى تحقق نقيضه وهذه المقدمة مستلزمة لنفي الاحتياج
في العدم مطلقا سواء استند الى عدم علة الوجود او الى غيره لان عدم المعلول اذا استند الى شئ سواء
كان ذلك الشئ عدم علة الوجود او غيره يتحقق وجود المعلول في مرتبة ذلك الشئ والشئ الذي في مرتبة
وجود شئ لا يفيد عدم ذلك الشئ بل ربما يوكد الوجود بداهة واذا تقرر هذا فنقول يرتفع الامكان
راسا فان العدم حينئذ يحتاج البتة الى شئ وهو باطل لما مر فان قيل يجوز ان يكون كلامه منعا

فالدليل الذي اورده في الحقيقة سند والكلام على السند ليس من داب المحصلين قلنا ان سلمنا ان مطلوبه ذلك سواء ساعدت عبارته ام لا لكن يكون كلامنا بيانا لفساد سنده واذ قد تبين فساد سنده كانت الضرورة شاهدة باحتياج البقاء وايضا ارتفاع الوجوب والامتناع يهدي الى الامكان وهو الى الاحتياج كما مر فثبت المقدمة الممنوعة لانه ما كان الباعث على المنع الا ابداء ذلك الاحتمال و اذ قد فسد ووجد الشاهد على الصحة لزم صحتها وثانيا بالحل على تقدير ان يكون كلامه استدلالا لا تحريره يظهر مما مر في الحدوث الذاتي من انه فرق بين النفي المقيد ونفي المقيد فمعنى كون العدم متنقيا في مرتبة عدم علة الوجود كون المرتبة مسلوبة عن ذلك العدم حاصله ان القضية سالبة لا ان العدم ثابت في تلك المرتبة وهذا لا يستلزم تحقق الوجود في تلك المرتبة وتلخيص الكلام ان الوجود في المرتبة نقيضه سلب الوجود الذي هو في تلك المرتبة فيجوز ان لا يكون عدم المعلول في تلك المرتبة ولا يكون ايضا وجوده في تلك المرتبة ولا يلزم ارتفاع النقيضين فان عدم المعلول هو ارتفاع الوجود من الواقع مصداقه ان لا يصدق قضية محمولها الوجود فيكون نقيضه هو القضية التي محمولها الوجود بالنظر الى الواقع واذا قيس هذا السلب والوجود ليست في مرتبة شيء فمصداقه ان ذلك الشيء ليس متضمنا في حد ذاته ذلك السلب او الوجود لم يلزم ارتفاع النقيضين وقد فصلنا ذلك فيما مر تفصيله ثم قد يعترض بان الامكان هو العلة المحوجة والامكان موجود في حالة البقاء فيكون محتاجا ثم يجاب بان معنى احتياج الممكن ان لا يقع احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضي احتياجه في بقائه الى علة والتحقيق ان الامكان عبارة عن سلب الضرورة عن الوجود والعدم واذ سلب الضرورة فالذات غير كافية في كل زمان فرض فالباقي له وجود كان ثابتا في حالة الابداع وله صفة كونه في الزمان الثاني ولا خفاء في ان الوجود في جميع الازمنة هو الذي كان في اصل الابداع وهو كان من الغير فلا ينقلب الى الوجوب فيكون اتصاف الماهية بالوجود بالعلة وايضا لا شبهة في انه لا يؤثر فيه علة غير علة الابداع فانه لو اثر علة اخرى يحصل الحاصل فحال الوجود ليس الا حال الشعاع بالنسبة الى الشمس فما دامت العلة موجودة لا ينتفي الوجود من المعلول واذا فرض بقاء العلة يبقى المعلول فالبقاء هو الكون في زمان ثان من تابعات العلة ومن ههنا ينكشف لك خلوص حديث الامكان عن شوائب الشبهة ويندفع ما يجاب به فتامل فانه تحقيق شريف وليعلم ان ههنا شيئا تشبث به القائل في رد قول الشيخ [illegible] لزمان عدماه الطاري والسابق ممتنعان بالذات تقريره ان العدم الطاري

ممتنع فیکون نقیضہ واجبا کما قرر فی الطبقات ونقیضہ لیس الا البقاء فلا یحتاج الی علۃ فضلا عن علۃ الاصل الابداع والجواب ان الزمان لا بقاء لہ بالمعنی الذی مر فان الزمان ان فرض متناہیۃ کان وجودہ الی ذلک النہایۃ وان کان غیر متناہ فوجودہ من الازل الی الابد واحدا ولیس لہ استمرار فلا یصح ان الزمان یحتاج فی البقاء او لا یحتاج علی طریق العدول الا بمعنی ان الزمان لا یحتاج وہذا السلب اعم من ان یکون لہ بقاء فلم یحتج فیہ او لم یکن لہ بقاء فلم یحتج فیہ ایضا فحینئذ لا نسلم ان نقیض العدم الطاری ہو البقاء بل لیس نقیضہ الا سلب العدم الطاری وہو اعم من ان لا یکون موجودا اصلا او یکون موجودا غیر متناہ فان ارجع الکلام الی ہذا السلب بان تحققہ لا یمکن الا بذینک لوجہین فیلزم ان یکون احدہما او کلاہما واجبا فان العام اذا وجب فلا بد ان تحقق فی واحد من الخواص فنقول لا نسلم ان وجوب الطبیعۃ مطلقا یستلزم وجوب احد فردیہ او کلیہما فلا یلزم الا وجوب طبیعۃ سلب العدم الطاری بلا وجوب فردمنہ وبتبیان آخر لیس العدم الطاری عبارۃ الا عن الانتہاء فیجوز ان یکون الانتہاء ممتنعا وعدم الانتہاء واجبا لا وجوب الوجود او العدم ہذا تحقیق شریف قولہ کعدم عدم المانع آہ یفہم منہ التجویز لعلیۃ الاعتباریات فیؤکد المنع الذی تعلق بالاعتباریات قولہ بل لا یلزم اجتماع تلک الموانع آہ فیہ نظر فان المانع علۃ متممۃ للعدم فلو فرض آن العدم بعد الآن الذی وجد فیہا ارتفع العدم فیہا الوجود ومع قطع النظر عن الاعادۃ لا یعقل ارتفاع العدم اللاحق عن الواقع فلا بد من تحققہ الی الابد فلا بد من اجتماع علیہ معہ فاجتمعت الموانع بالضرورۃ فارتفع منع الاجتماع من البین ومثبوب قول الشارح فی الجواب فان اجتمعت آہ من تمحل ما فان اجتماع الموانع لازم البتۃ فالتردید لا وجہ لہ حسن والجواب ان المانع ربما یجوز ان یکون طبیعۃ مبہمۃ وخصوصیات الاشخاص تکون ملغاۃ کالاعمدۃ فانہا موانع من سقوط السقف وخصوصیاتہا ملغاۃ فی المنع واذا جاز ہذا فلیجز عن تعاقب تلک الموانع فاین لزوم الاجتماع فان قلت لا یجوز ان ینعدم الموانع بلا خلف کالعمود مثلا اذا رفع من البین ولم یقم خلفہ مثلہ سقط السقف واذا کان السحال ہکذا فان العدم فلا بد من ان یخلف مانع مثلہ ہذا آن العدم فیخلف آخر وہکذا الی المانع الذی فرض اخیر فیجتمع الاخلاف فی آن وجود ہذا المانع فیلزم الاجتماع قلنا لا نسلم اجتماع الاخلاف فانہ یجوز ان یکون مانع واحد مانعا من حرکۃ وخلفا عن مانع وجد سابقا قولہ تلک الموانع متعاقبۃ آہ لم یظہر وجہ وجیہ لتوجیہ السؤال ثم الجواب تفصیلہ آن اصل الکلام الذی قررہ تمام ما فی معتمد الامام حجۃ الاسلام کان حاصلہ ان

عدم الحرکۃ ای جزء منها یحتاج الی علۃ التبۃ فعلتہ اما امر موجود او عدم امر موجود ای یکون کل واحد
منها علی تقدیر علیتها علۃ متممۃ لوقوع ذلک العدم فیکون مجتمعا مع العدم التبۃ حادثا معہ لانہ
لوکان موجودا قبلہ لم یکن متمما للعلۃ التامۃ فیحتاج العدم الی متمم آخر وینجر الکلام الیہ فیحتاج لکونہ
حادثا الی علۃ حادثۃ متممۃ فیجتمع معہ ایضا وہکذا فان کان الکل امورا موجودۃ لزم اجتماعها مع العدم
وان کان اعداما فالاعدام کلها حوادث مجتمعۃ مع العدم المفروض الذی یطلب علتہ فیجتمع تلک الامور
التی تلک الاعدام التی فرضت عللا اعدام لها مع وجود تلک الحرکات التی یطلب لعدماتها العلۃ
فانہ لولم یجتمع ففی وقت وجود تلک الحرکۃ لا یتحقق عدم لحدوثہ مع عدمها ولم یتحقق ایضا وجود علی
ذلک الفرض فلا ریب فی تجویز ارتفاع النقیضین ہف وان کانت تلک الامور مختلطۃ من الموجودات
والعدمات فکل من تلک الوجودات والعدمات مجتمعۃ حادثۃ مع العدم الذی یطلب علتہ بمثل
البیان الذی مر فتحقق امور موجودۃ مرتبۃ بواسطۃ العدم وان کانت تلک الامور مستلزمۃ للوجود
کاعدام اعدام الموانع فکذلک ایضا حوادث مجتمعات لما مر والحاصل ان العلۃ القریبۃ لعدم الحرکۃ
مجتمعۃ معہ حادثۃ مصاحبۃ لہ والعلۃ القریبۃ لہذہ العلۃ ایضا مجتمعۃ وحادثۃ معها ومع شئ یکون
مع تلک العلۃ فیلزم اجتماع تلک العلل ان کانت موجودات مع العدم فیلزم اجتماع الموجودات و
ان کانت اعداما فیلزم اجتماع الموجودات مع الوجود لا العدم وعلی ہذا قس فعلی ہذا ما ذکرہ الشارح ۱۰
اولا بقولہ علی تقدیر ان یکون عدم کل جزء مستندا الی عدم عدم المانع المستلزم بوجودہ لا یلزم الترتیب
وثانیا بقولہ بل لا یلزم اجتماع تلک الموانع لجواز ان یکون آہ غیر وارد علی ما قلنا فی التقریر فان الاجتماع
ضروری واما الترتیب فالعلل ان کانت امورا موجودۃ واعداما لها او مختلطۃ فالترتیب ظاہر و
ان کانت امورا مستلزمۃ لامور موجودۃ کاعدام اعدام الموانع فلا یثبت الترتیب بما ذکرہ فی الجواب
فانہ این التعاقب فی الحدوث بل تلک الامور مجتمعۃ فی الحدوث وان بین الترتیب بوجہ آخر فلا ورود
ایضا وجملۃ الامر ان کانت العلل منحصرۃ فی الوجودات والعدمات والمختلطۃ فلا ورود لعدم الترتیب
اصلا وان لم یکن منحصرۃ بل یجوز ان یکون من العلل امرا اعتباریا مستلزما للوجودات فالترتیب
بین الاعتباریات ثابت واما الموجودات فلا یثبت الترتیب فیہ لما ذکرہ الشارح فانہ ما افاد
الا النقل الی العلل وقد کنا جوزنا تسلسل العلل فی الامور المستلزمۃ للوجودات فالذی یکفی لدفعہ

ان یضم الی ما افادہ الشارح وہو مثل ان یقال ان تلک الامور مستلزمۃ ان کانت اعدام اعدام الموانع فالترتیب بین الموانع بما مر وان کانت غیرہا فیما فصلنا سابقا فتذکرہ او ان الموجودات لوازم لتلک الامور المترتبۃ فبہذا الاعتبار یتحقق فیہما الترتیب ہذا ثم الاجابۃ بقولہ تلک الموانع متعاقبۃ فی الحدوث مشعرۃ بان التعاقب لازم وہو فاسد ولاحاجۃ الیہ وبہذا ظہر فساد ما یقال من منع کون العلۃ اما وجود امر حادث واما عدم جزء موجود من علۃ وجودہ فانہ یجوز ان یکون علۃ الحدوث معد فان المعد یکون لہ وجود وعدم سابق وعدم لاحق وہذا العدم حادث مجتمع مع العدم والوجود وقد فرض ان تاثیر العدمات فی مثلہا لا یکون الا بتاثیر الوجود فی الوجود وینقل الکلام الی ذلک المعدوم وہکذا الا ان ینکر ذلک المفروض فیرجع المنع الی ان الوجود کما یستند الی وجود فعدم کذلک یستند عدم الی وجود وان نقل الکلام الی ہذا العدم فلیکن العلۃ مثل ہذا العدم فما لزم الا تسلسل العدمات واما الوجودات ففیہ تسلسل مجتمع ایضا لکن لا ترتیب فیہ وان نقل الکلام الی الوجودات یجاب بان علتہا المعدات فہذا ایراد وارد ان کان الشارح فی صدد البراہین کما ہو الظاہر وان کان فی صدد الالزام ففی ورودہ خفاء فان ہذا التجویز یستلزم وجود سلاسل غیر متناہیۃ وہو خلاف مذہب الخصم وان قرر الکلام بان الحرکۃ لما کانت سرمدیۃ فلہا وجودات وعدمات ینقل الکلام الی کل واحد منہا فیقال علۃ ہذا الاعدام اما وجودات او عدمات بمعنی ان علۃ ہذا العدم او علۃ ذلک العدم وہکذا ویدعی اجتماع تلک العلل فی نفسہا بمعنی ان علۃ عدم دورۃ یجتمع مع علۃ عدم دورۃ اخری وہکذا فحینئذ یتوجہ ان یسأل بان عللہا لا یلزم ان یجتمع آہ فہذا المعنی الیق بالعبارۃ وتجعل قولہ فان قلت تبیینا للواقع لا ایرادا فانہ قد نقل الکلام الی علل العلۃ للعدم المفروض ثم الی علل علل تلک العلۃ ہکذا کما یلوح من عبارۃ الشارح فی التقریر ولا اثر ولا عین لادعاء اجتماع علل اعدام اجزاء الحرکات ویخرج الحاصل بقولہ فان قلت ان کانت مستندۃ الی اعدام اعدام الموانع ولا یلزم اجتماع موانع کل واحد من الحرکات وان کان ہذا التقریر مما ینسق الیہ الکلام السابق واورد فیہ الاشارۃ الی ان المدعی یثبت علی ہذا التقدیر لا یکون قولہ قلت آہ مشیرا الی ان تلک الموانع ان اجتمعت فظاہر والا ینقل الکلام الی علل کل واحد منہا واورد فیہ اشارۃ الی ان ہذا یستلزم سلاسل غیر متناہیۃ فہذا من قبیل زنج آہ

ملاحظہ

قبل الوصول الی الغدیر فان الکلام قد ینتقل الی العلل لکل علۃ سواء کانت وجودات او
عدمات او مختلطۃ ولا جدوی لتلک الاشارۃ فی ہذا المقام مع انہا کانت حاصلۃ فیما مضے ہذا
ما یتعلق بعبارۃ الکتاب ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا و لیعلم انہ وقع من الش ئ ہذا من الاخفاء
فی تحریر مذہب الخصم بلا امتراء فلا باس بان نفصل کلامہ فی ربط الحادث بالقدیم لیظہر بطلان
اسرار القول الفخیم فنقول قال الحکماء ان الحوادث لما امتنعت عن ان تستند الی القدیم
لا بد لہا من اسباب ہی حوادث فتلک الحوادث وان وصلت الی حد اللاتناہی فالکل فی حکم
واحد فی استحالۃ ربطہا تلک الحوادث التی فرضت معلولات مع القدیم فلا بد من اسباب حادثۃ
متعاقبۃ یکون لوجوداتہا السوابق وبعد ماتہا اللواحق رابطۃ بین الحادث المعلول والعلۃ
القدیمۃ ثم ان استندت تلک الاعدام الی امور لافضت الی وجود سلاسل غیر متناہیۃ احاد
کل سلسلۃ غیر متناہیۃ کما مرت الاشارۃ الیہ وہو خلاف مذہبہم مع انہ یفضے الی المحال ایضا
فلا بد من شئ حقیقۃ تجددہ وطبیعۃ تصرمہ یکون بحسب ذینک الوصفین ای السرمدیۃ والتجدد
صادرۃ من القدیم ورابطۃ بین الحادث والقدیم وذلک الامر ہو الحرکۃ فان حقیقتہا لیست ملتئمۃ
من اجزاء بالفعل حتی یفضے الی اجزاء لا تتجزی او انحصار الامور الغیر المتناہیۃ بین الحاصرین بل
ہی امر واحد متصل قابل لانفراض الاجزاء وہذا الاتصال ثابت لہا بواسطۃ الزمان کالاجسام
فان انفراض الاجزاء فیہا بالذات والاعراض ینفرض فیہا الاجزاء بواسطتہا فالعلۃ انما افادت وجود
الجسم او وجود سواد مثلا فی الجسم وہو بذاتہ صالح لان ینفرض فیہ الاجزاء والسواد بواسطتہ صالح
لان ینفرض فیہ الاجزاء ولا تاثیر للعلۃ فی اجزاء الاجسام او السواد متعددا فکذلک الحرکۃ افیدت
بذاتہا وانفراض الاجزاء بالنظر الی الزمان والمسافۃ لا بتاثیرات متعددۃ فی ایجاد الاجزاء واعدامہا
الا ان التفرقۃ بین الاجسام والحرکات باعتبار انفراض الاجزاء المجتمعۃ فی الاجسام وانفراض
الغیر المجتمعۃ فی الحرکات ہذا معنے ما نقل فی القرا باغیۃ عن بہمنیار صاحب کتاب التحصیل وتلقت
علیہ افواہ الحکماء ولولا ان فی الاسباب ما یعدم لذاتہ لما یصح وجود الحوادث وذلک ہو الحرکۃ
لذاتہا وحقیقتہا تفوت انتہی ہکذا یفہم من کلماتہم الفخام وعباراتہم الجسام ومن ہہنا لاح
لک وجہ من قال ان نسبۃ القول بتسلسل المعدات الی الحکیم افتراء علیہ وقد کنا اشرنا

فیما سبق فتذکرہ فانہ سیظہر لک جلیۃ حالہ وزیافۃ مآلہ وہذا التقریر اندفع اعتراضات اشد الاول الزامہ علی الحکیم فی حاشیۃ المتعلقۃ بذورایہ من افضاء مذہبہ علی خلاف ما ہو علیہ وہو وجود سلاسل غیر متناہیۃ کما قدمرو الثانی ما فی الکتاب من طلب العلۃ لاعدام الحرکات فحینئذ قد لاقی رد حجۃ الاسلام علی الحکیم اعصاراً وتقلبت ریحہ یمینا ویسارا وہذا الاعتذار لا یفی لتجسیم مادۃ الاشکال علیہم فان للشارح ان یعود ویقول ہذہ الحرکۃ المتصلۃ الغیر القارۃ امر ممکن فلا بدلہ من علۃ فان قیل انہا قدیمۃ تستند الی مثلہا قلنا الحرکۃ موجودۃ فی تمام الزمان ولا یوجد فی آن فرض فیہ ولا فی جزء منہ والقدیم لیس بموجود فی تمام الزمان بتلک الصفۃ بل کل آن فرض فیہ وہو موجود فیہ فیلزم التخلف فی ذلک الآن فان قلت ان علۃ الحرکۃ القدیمۃ اما العقول او الواجب تعالی وہما لیسا بزمانیین ولا آنیین بل ہما فی الدہر المحیط بالزمان او فی السرمد فان نسبۃ الثابت الی مثلہ سرمدیۃ فالحرکۃ القدیمۃ فی الدہر لا تتخلف عنہا ولا یسبقہا عدم فی الدہر فالحاصل ان التخلف فی الدہر غیر لازم والتخلف فی الآن او فی جزء من الزمان غیر مضر ویضرب لہ التمثیل بان قدیما اوجد فلکا قطرہ علی مقدار وذلک القدیم متخلف عنہ فی المکان ولا محذور فیہ لا یقال علی ہذا فلیجز ان یصدر زید الحادث الیوم من القدیم فان فی الدہر لم یسبقہ عدم سابق فہو فی الدہر مجتمع مع القدیم والتخلف فقط لانا نقول ان کل حادث زمانی فہو حادث دہری فکیف لا یسبقہ عدم فی الدہر لان ہذہ الکلیۃ ان ادعیت فعلیک البرہان وما ذکر فی بیانہ لا یخلو عن خدشۃ وان قلت انہ مسلم الخصم فقد انکر علیہ لان معلول القدیم لا یلحقہ عدم زمانی ایضا قلت لا یمکن لک ان تقول سقوط العروق اعواد مذہب الخصم فانہ مخالف طورہ بلا شائبۃ ترحم وان کنت مجوزا من عند نفسک للخلوص عن المضیق فلک وجہ اما الاول فلان مذہب المخالف ان الغیر القار لا یستند الا الی الغیر القار کما فی الشفاء وکتب المتاخرین مشحونۃ بہ ولا جناح ان ننقل عبارۃ الشیخ فانہ رحمہ قال فی الٰہیات النجاۃ فی المقالۃ الثالثۃ فی بیان اسباب الحرکات بعد ما بین سبب الحرکۃ الطبیعۃ فی اثناء بیان سبب الحرکۃ الارادیۃ بہذہ العبارۃ ولولا حدوث احوال علی علۃ باقیۃ بعضہا علۃ لبعض علی الاتصال لما امکن ان یکون حرکۃ ثابتۃ فانہ لا یجوز ان یلزم من علۃ ثابتۃ امر غیر ثابت وانت تعلم من ہذا ان العقل المجرد لا یکون مبدأ قریبا للحرکۃ بل یحتاج الی قوۃ اخری من شانہا

ان یتجدد فیہا الارادۃ فان شئت التفصیل فارجع الی ذلک الکتاب فی ذلک المبحث او فی
دبانۃ علۃ الحرکۃ الفلکیۃ فان فی ہذا المقام ایضا تفصیلا وشل ہذا وقع فی الشفاء وفیما نقلنا کفایۃ فلا حاجۃ
بنا ان نستقصی فی کلام الشیخ من کل جانب ثم قال بعد قسط من الکلام وقد اشار المعلم الاول فی کلامہ
فی النفس الی اصل ینفع فی ہذا المعنی واذ قد تلوت ہذہ السورۃ وتلیت ہذہ الصورۃ فاستمع ان الحرکۃ
التی اثبتوہا واسطۃ فی ربط الحادث بالقدیم لا بد لہا من سبب کالحرکۃ غیر قار ولہ سبب آخر
غیر قار ولایدور الی الحرکۃ الاولی فلا بد لہ من ثالث وہکذا فیلزم التسلسل المستحیل فان قلت نحن
نجعل الواسطۃ الحرکۃ التوسطیۃ وہذا امر ثابت قلنا لا یطابق کلامہم قال الشیخ فی المقالۃ الثالثۃ
من آلہیات النجاۃ فی دفع شک اورد فی علۃ الحادث بانہا ان کانت قدیمۃ فالحادث قدیم وان کانت
حادثۃ یلزم التسلسل فنقول فی جواب ہذا ایہا المشکک انہ لولا سبب شئ من شان ذلک الشئ
ان یوجد بلا ثبات او ثباتہ علی الحدوث والتجدد علی الاتصال لما حدث حادث ثم ابطل تالف
ہذا المتجدد من الاجزاء التی لا تتجزی فاما ہذا الشئ فہو الحرکۃ علی ان التوسطیۃ ان کانت قدیمۃ
فلا یکون واسطۃ وان کانت حادثۃ فلا بد لہا من حادث آخر ویعود المحذور وتحقیق قول
الفلاسفۃ ان الحرکۃ حقیقتہا امر متصل وحدانی یکون مصححا لانتزاع اجزاء تابی البقاء بذاتہ
بل کل جزء منہا لا یمکن ان یوجد فی غیر الحد الذی وجد فیہ فوجودات اجزاء الحرکۃ فی ضمن وجودہا
فی حدود وجدت فیہا ممکن وکذا اعدامہا فی تلک الحدود لعدم الکل واذا کان وجوداتہا فی غیر
الحدود التی وجدت فیہا مستحیلا بالذات وکذا بقاؤہا فعدماتہا اللاحقۃ والسابقۃ واجبۃ فلا یحتاج
الی العلۃ اصلا ویصح صدورہا عن القدیم القار ولا یلزم التخلف المستحیل فان المستحیل من التخلف ان
یوجد العلۃ ولا یوجد المعلول بنحو من الوجود مع امکانہ وسعۃ ذلک النحو وہہنا لم یلزم الا تخلف
الوجود فی الآن وتخلف البقاء وذا غیر ممکن لہ فاذا اتضح صحۃ صدور غیر القار عن القار وبطل
الاستدلال بلزوم التخلف والذی یظہر من کلام الشیخ فی الشفاء ان الطبیعۃ الثابتۃ لا یصدر عنہا
امر غیر الثابت ولعل وجہہ ان الطبیعۃ الثابتۃ عدیمۃ الشعور فلا یکون مقتضاہا غیر ثابتۃ لان مقتضاہا
ما لو خلیت عن القواسر التزمتہا وہذا لا یتاتی فی غیر القار والذی ینطق کلامہ فی النجاۃ فی الحرکۃ الارادیۃ
من لزوم توارد احوال فالمراد التخیلات ولا یلزم مما ذکر ان لا یصح صدور غیر القار عن القار و

اذا دریت ہذا فانا الیسر طریق ربط الحوادث بالقدیم فانہ یجوز ان یصدر حرکۃ قدیمۃ ازلیۃ ابدیۃ
ذات اجزاء حادثۃ یصدر بشرکۃ تلک لاجزاء حوادث فاذا طرء علی جزء من تلک لاجزاء العدم الطاری
انعدم الحادث المعلول ثم ان اکتفوا بجواز صدور الحرکۃ الارادیۃ بتصور کلی بان یتصور بوجہ کلی
حرکۃ جزئیۃ فینبعث بہ الارادۃ المتعلقۃ بتلک الحرکۃ الجزئیۃ فالامر سہل فانہ یجوز ان کان الفلک
فی الازل تصور الحرکۃ الغیر المتناہیۃ بتصور کلی وانبعث الارادۃ المتعلقۃ بہا فی الازل فوجدت
الحرکۃ الازلیۃ الابدیۃ علی حسب سعتہا للوجود بایجاد میل ازلی ابدی لکن لا یکتفون بتصور کلی فی صدور
حرکۃ جزئیۃ بل یشرطون تخیلا جزئیا لانبعاث ارادۃ متعلقۃ بحرکۃ جزئیۃ وتخیل الحرکۃ الغیر المتناہیۃ
لا یمکن لعدم سعۃ القوۃ المتناہیۃ حصول غیر المتناہی فیہا فلا بد من تخیل قدر متناہ ثم بعد ذلک
قدر متناہ آخر کما فصل فی شرح الاشارات فاستمع انہ لمحق عزیز واورد المحقق فی آخر النمط الثالث
من شرح الاشارات ما یدفع ذلک القیل والقال ویتبین حقیقۃ الحال بما حاصلہ ان الحرکۃ ذات جہتین الاولی توسطیۃ
ولا غبار فی صحۃ صدورہا عن القدیم الثانیۃ القطعیۃ وہی الواسطۃ فی ربط الحادث بالقدیم وہی ایضا یصدرت من
القدیم بواسطۃ ارادات جزئیۃ للنفس الفلکیۃ وتلک الارادات من تخیلات جزئیۃ فان احتیجت
الی التخیلات فنقول یجئ من الحرکات وتلک الحرکات من الارادات لا علی سبیل الدور وتفصیلہ ان
ہہنا سلاسل ثلثۃ الحرکات والارادات والتخیلات فاذا تخیل دورۃ مثلا ثم حدث فیہا شوق و
ارادۃ فحدث تلک الدورۃ واذا وجدت الدورۃ فاحدث لتخیل دورۃ اخری وہذا التخیل یہیج
الی ارادۃ دورۃ فحدث تلک الدورۃ ثم ہیجت ہذہ الدورۃ الی تخیل وہکذا من الازال الی الاباد
فکل من السلاسل متولدۃ من الاخری بلا لزوم دور وتسلسل وہذا الکلام لا یخلو عن وغدغۃ
لانہ قد تقرر عندہم ان الحرکۃ لا توجد الا عن میل وان المتحرک لا یتحرک الا باحداث میل والارادۃ
المنبعثۃ عن تخیل دورۃ لا یحدث الدورۃ الا باحداث میل الدورۃ وہذا المیل ہو الموصل الی
حد ویتم الدورۃ بوصول المتحرک الیہ فہذا المیل باق عند وصول المتحرک ثم بارادۃ منبعثۃ عن تخیل
کل دورۃ اخری یحدث ہذہ الدورۃ الاخری باحداث میل آخر وہذا المیل آنی لان المیل لیس الا آنیا
ولا یمکن ان یحدث فی آن الوصول الی الحد الاولی لان ہذا المیل یقتضی المفارقۃ عن ذلک الحد
فآن حدوث ہذا المیل غیر ذلک الآن واذا استحال تتالی الآنات لا بد ان یوجد بینہما زمان ...

سکون لانقطاع الدورۃ الاولی وعدم حدوث میل الدورۃ الثانیۃ لما ذوبالجملۃ اذا تعددت الارادات وجب تعدد المیول وکل آنی سیلین بینہما زمان سکون بالبیان الذی اثبت الشیخ ابوعلی السکون بین الحرکتین بجریان مقدماتہ ہہنا فتامل فہذا المحق عزیزوفیہ عدۃ شکوک الاول وہو ضعفہا ما اوردہ الامام الرازی من ان الحرکۃ ان صحت علیہا فباعتبار اعدامہا والاعدام لاتحقق لہ فی الخارج ومالاتحقق لہ فی الخارج کیف یوثر فیالہ تحقق ذکیقرب منہ ان الحرکۃ نفسہا معدومۃ فی الخارج کما اتفق علیہ کتب المتاخرین وزعم الشانہ مذہب الخصم فلایصح وساطتہا و وجہ ضعفہا ظاہر فان الدلیل ما قام علی استحالۃ ولیس شرطیۃ الوجود للمعدات والشرائط والمقرر انما ہو شرطیۃ وجود الفاعل ولاکلام لنا فیہ ہہنا وفی الثانی تلبیس آخر فان الحرکۃ عند الخصم غیر معدومۃ وزعم الش من بعض عبارات الشیخ وقد اجاب بعض المہرۃ بان مفردا ہا نفی الوجود الآنی لکن یرد علیہ ان الحرکۃ وان سلم وجودہا فی الخارج فلاخفاء فی ان اجزاءہا معدومۃ والمعدوم لایصلح للتاثیر فالوجہ فی الدفع ہو الاول والثانی ان حاصل ہذا الکلام یرجع الی ان الحرکات الفلکیۃ منتظمۃ بالارادات وہی بالتخیلات وہکذا علی ہذا الوجہ ولاخفاء فی ان اجزاء تلک السلاسل لما استندت الی اخواتہا فلابد من امر یحتاج اعداہا الیہ وما قات اولا ان عدم الحرکۃ لذاتہا فلایحتاج الی شئی غیر ظاہر الصحۃ لان البداہۃ حاکمۃ بان وجود شئی لو احتاج فی الخروج من اللیس الی الایس یحتاج فی عدمہ ایضا البتۃ الی امر آخر ولایمکن استناد عدم جزء من الحرکۃ الی عدم جزء من الارادۃ التی ہی علۃ الحرکۃ لانہ ینقل الکلام الیہ فان استند الی عدم تخیل ینقل الکلام الی ہذا العدم وہذا لایستند البتۃ الی وجود الحرکۃ یوجد بعدہ لانہا معلولۃ لہ فکیف یکون علۃ لعدمہ وایضا ان عدم عدیم القرار آنی ووجودہ زمانی فلایجتمع معہ لاباعتبار وجودہا وہوظاہر ولاباعتبار العدم فان العدم اللاحق متاخر بکثیر والسابق ازلی ولایستند ایضا الی وجود حرکۃ سابقۃ لیسبقہا فلابد من علۃ اخری وہی اما وجود شئی او عدمہ آہ والحاصل ان جزء حرکۃ ولیکن آ وجزء الارادات ولیکن ب وجزء التخیل ولیکن ج فج علۃ لب ب علۃ لا ثم آ علۃ لتخیل وہکذا الا یخلو ان ب یجتمع مع آ اولا علی الاول فلاخفاء فی آن العدم لایبقی بلاعلۃ لان عدم آان استند الی عدم ب وعدم ب الی عدم ج فعدم ج مم جا ء فان جاء من عدم امر آخر او وجودہ فیرد علیہ ما فی الکتاب وان لم یکن ب مجتمعا

مع آ فیکون آ حاصلا بعدم ب ولا شبهة فی آن عدم ب مع عدم حرکة متصل نهایتها مع آ ثم ینقل الکلام الی وجود ب ولا یخلو ان وجوده مجتمع مع ج ام لا فان کان مجتمعا فعدمهما معا فیطلب له علة وان لم یکن مجتمعا فعدم ج سبب لب فههنا دج ثم عدم فوجد معه ب وب الغدم فوجد معه آ ولا شبهة فی ان عدم آ متاخر عن وجوده فلا بد له من علة خارجة عن عدمی ب وج ووجودیهما ولا یصح ان التخییل الذی وجد مع عدم آ علة لآ لان التخییل حادث به فتامل وانظر الی مساعی الشـ واحسن بتدبیره الثالث قریب الماخذ من الثانی ان ج وب وآ ان اجتمع کل منها مع اخیه فیحتاج من علة آ ویفضی الی التسلسل لان ج ان استند الی حرکة سابقة علی آ وهی قد انقطعت فلا اجتماع بل ج تولد من عدم هذه الحرکة السابقة علی آ فلا اجتماع وهو خلاف المفروض وان لم یجتمع فیکون آ بعدم ب وب بعدم ج فیکون وجود ج لعدم الحرکة السابقة علی آ ولا شبهة فی آن عدم المتدریج آنی ووجود ج کما هو المسلم زمانی فیلزم التخلف فانه فی الآن الذی وجد ذلک العدم فیه قد ثبت العلة التامة وما وجد المعلول فآن جوز ذلک بناءً علی ان الوجود المتدریج لا یمکن ان یکون آنیا فلا مایلق من تجویز علة القدیم للحادث بناءً علی تجویز ان الممکن لا یمکن ان یکون ازلیا وان قال قائل ان الارادة والتخییل آنیان فیکون آ من عدم ب آنی وب من عدم ج آنی فالحرکة التی هی سابقة علی آ صدرت من ارادة وتخییل آنیین وهکذا فنقول ان هذا استلزم بمثل ما مر وجود العلة بدون ان یوجد المعلول کما هو ظاهر وتهدم ما اسسه الشیخ والکلام کان مبنیا علیه والرابع ما اورده الشـ من انه اذا جوز ان یکون کل قطعة من الحرکة علة معدة للقطعة اللاحقة من التخییل والارادة وهکذا امکن ان یقال کل سابق من الحرکة علة معدة للاحق منها الی غیر النهایة من الطرفین من غیر استناد الی امر خارج فالاستناد الی الخارج فیما لا دلیل علیه وهذا الکلام من الشـ لا توجه له فی هذا المقام فان المجیب مانع والمنع علی السند غیر مجد الا انه لما کان مذهبهم ذلک دربما یوردون تلک المقالة علی سبیل الاستدلال کما یشیر الیه شرح الاشارات اورد علیهم واجاب الشـ بان الحرکة الارادیة لابد من استنادها الی الارادة ثم الارادة الکلیة غیر نافع فان نسبتها علی السواء فلابد من ارادة جزئیة مستمرة علی سبیل التعاقب ثم تصرم الارادة المفروضة لا یمکن استناده الی نفسها فتعین ما ذکره وفیه کلام فان توقف الحرکة الارادیة علی الارادة

لایستلزم ترجیح الارادۃ فانہ یجوز ان یکون ارادۃ قارۃ علۃ لحرکۃ مع عدم حرکۃ سابقۃ ثم عدمہا
علۃ لحرکۃ اخری وہکذا الی ان یقوم برہان علی خلاف ذلک الخامس ما اوردہ بعض الفضلاء
ان الحرکۃ امر واحد متصل لا جزء لہ بالفعل کالجسم المتصل فلا معنی لتاثیر العلۃ فی اجزائہا لانہ لیس
فی الواقع الا حرکۃ متشخصۃ واحدۃ وکذا الارادۃ متجددتین فلا یقبل الامر الواحد تاثیرین کالجسم
بعینہ فان فاعلہ اوجدہ مرۃ واحدۃ لا ان للعلل تاثیرات فی نصف فنصف ویخرج من ہذہ الاشکال
ان لا یوجد اجزاء حرکۃ فی شئ فیختل الامران فان قیل نحن نعتبر التاثیر باعتبار تجدد الاوضاع
قلنا الافراد الآنیۃ لیست بمتحققۃ وما حالہا الا کالنقطۃ فی اوساط الخط والخطوط فی محیط الکرۃ
واما الافراد الزمانیۃ فہی متصلۃ فہی امر واحد فیعود ما مرّ قہقری ویمکن لاحد ان یدفع بانہا وان کانت
متصلۃ واحدۃ لا اجزاء لہا لکنہا تخالف سائر المتصلات القوار کالاجسام بان حقیقتہا لیست
محض الفعلیۃ ولا محض القوۃ فلہا جہتان فباخذ الجہتین وہی القوۃ یستند بحسب الاجزاء الی علۃ
فقد ظہر من ہذہ الاقاویل ان ما عولوا فی التفصی لا ینفعہم ذلک ان تقول من عند نفسک
ان الحرکۃ امر واحد متصل قدیمۃ ما شمت رائحۃ العدم فصدورہا عن القدیم لا یوجب التخلف فان
العلۃ القدیمۃ مستمرۃ بمعنی انہ لم یسبقہ عدم فی الواقع والحرکۃ کذلک ولا یتوجہ طلب العلۃ للاعدام
لما مر ولا یرد علیہ ان القدیم محض الفعلیۃ والحرکۃ علی خلاف ذلک لان طبعہا الملم یقبل الفیض
الا ہذا النحو فما یوجد الا بحسب سعتہا ہذا اذا کان العالم قدیما واما اذا کان حادثا فلزوم التخلف
صریح فان الحرکۃ قد سبقہا عدم فی الواقع فوجد القدیم ولم یوجد معہ معلولہ وہو معنی التخلف
ویفہم من بعض عبارات خایض مجۃ الفلسفۃ ان ہذا الاعتذار ایضا یاتی علی تقدیر حدوث
العالم وہذا لا یظہر صحتہ فان التخلف لازم صریحا کما سلف وان جوز بناءً علی ان الحرکۃ لا تقبل
الفیض الازلی فہذا الفتح باب المعذرۃ فی کل حادث ولا ضرورۃ فی جعل الوساطۃ فی الحرکۃ
فتامل ولیکن ہذا آخر ما یتعلق بہذا المقام فان للبحث سعۃ وللمقام ضیقہ **قولہ** الوجہ الرابع
أقول لقائل اغیت کون ہذا الجواب وما یتلوہ وجہا آخر من الجواب محل تامل فانہ لیس لہ دخل علی
شئ من مقدمات الدلیل للخصم ہذا والذی ہو الظاہر انہ دخل علی جواب وجہ الثالث فلا یحسن
جعلہ وجہا آخر من الجواب ولہ عدّ اشاا ہذا من وجوہ الاعتراض علی الدلیل فلان یجعل

قول الامام حجۃ الاسلام وجہا علیحدۃ اولی وفیہ انہ یجوز ان یکون دخلا علی جواب الوجہ الثالث
وقولہ فلیکن قول حجۃ الاسلام آہ لو قلنا بذلک فلا شناعۃ لکن لما کان قول حجۃ الاسلام حاصلہ
ایراد نقض الدلیل ہذا تبیین فسادہ بوجہ اخر غیر مستخرج من مقدمات الدلیل لم یعد قول حجۃ الاسلام
وجہا آخر والحاصل لما انجر الکلام الی تصویر اعداد امور غیر متناہیۃ بحیث لا یضرہ الدلیل المقام علی
قدم العالم اورد علی ذلک التصویر فیکون ہذا الوجہ دخلا علی الدلیل فان صحۃ الدلیل کانت مع توقفہ
علی صحۃ اعداد امور غیر متناہیۃ وفیہ ایضا انہ یجوز ان یکون دخلا علی دلیل الخصم القائل بان التسلسل
محال فکانہ قال لا نسلم بطلانہ فان الخصم قد جوز فی المتعاقبات فاجاب الخصم بالفرق فقال المجیب
غیر معقول وفیہ ایضا انہ یجوز ان یکون معارضۃ بما تحریرہ ان العالم حادث لانہ لو کان قدیما
لابد من سلسلۃ الحوادث فی ربط الحوادث بالقدیم وہو غیر معقول او بما تحریرہ ان القدیم
صنفان صنف شخصی وصنف نوعی او مثلہ ومدعی الخصم القدم لکلا صنفیہ فقال المعارض ہذا
الصنف غیر معقول فیکون معارضۃ فی بعض المدعی ولا یذہب علیک ان سیاق الکلام وفحواہ
یبعدان الوجوہ المذکورۃ والاقرب الوجہ الاول اذ الامر فی ذلک سہل وقد لاح من ہہنا ان
قول من قال ان ہذا الوجہ وما یتلوہ لا یصلح الا المعارضۃ قد شاب الخفاء قولہ ویلزم من توارد
الحوادث آہ حاصلہ ان ہہنا مقدمۃ صادقۃ وہی ان القدیم یجب ان یکون لہ حالۃ یتحقق معہا سبقہ
علی کل حادث والتوارد یوجب ان لا یتحقق معہ تلک الحالۃ لان توارد الحوادث الغیر المتناہیۃ
یوجب مقارنۃ القدیم مع واحد من الحوادث ابدا وکل مقارن کک لا یکون سابقا علی کل واحد
منہا فالتوارد یوجب ان لا یکون سابقا وہذا یوجب ان لا یتحقق تلک الحالۃ للقدیم فلو کان
التوارد ثابتا لزم اجتماع المتنافیین ہف فالمتقدم کک آہ قد دریت ہذا فلا صعوبۃ علی ما فی القرابا غیۃ
لا یخفی علیک ان مآل المقدمۃ القائلۃ ویلزم من توارد الحوادث آہ ومآل المقدمۃ القائلۃ واذا
کان مقارنا آہ واحد بل الاولی اخص فانہ ح وما تحتہ خالیان عن التحصیل وخالیان الی التطویل
قولہ ہذا بداہۃ الوہم الخ فی القرابا غیۃ النظر ان حکم الوہم انما ہو الحکم بانہ یجب ان یکون لہ حالۃ یتحقق
معہا سبق القدیم علی کل واحد مما یصدق علیہ الحادث حیث اراد بالحالۃ الوقت المعین وبعدہ
لیستنتج منہ الحکم بالمنافاۃ فالحکم المذکور بداہۃ العقل لا بداہۃ الوہم وہذا تطویل غریب عن التحصیل

فان مراد الشارح بقوله ہذا بداہۃ الوہم ان ہذا الحکم من حیث انہ مستنتج من تلک المقدمات التی بعضہا کاذب محض بداہۃ الوہم لان بعض مقدمات دلیلہ یشوبہ البطلان کانہ قال ہذہ الدعوی بدیہی البطلان یحکم بصحتہا بداہۃ الوہم لان مبنی تلک الدعوی مقدمۃ کاذبۃ یحکم بکذبہا العقل الصریح والفہم الصحیح وتمثل ہذا الکلام لیس بعزیز وا شار الیہ بقولہ وانما یلزم ماذکرہ لو لزم سبق القدیم آہ وہذا لایصح والیہ اشار بقولہ لان تقدیم القدیم علی کل فرد الخ وتبیان آخر بان یتعرض للنتیجۃ المنتجۃ من مقدمات بطلان بعضہا او کلہا ظاہر عند المعترض اولاً ایماءً الی ان تلک النتیجۃ غیر لازمۃ منہا کلہا او بعضہا فی اول الامر ثم لیشتغل بتفصیل ما اودع فی الایماء وہذا احسن الیق بعلم البلاغۃ ولو سلکنا مسلک لبعد نقول ان اسم الاشارۃ راجع الی کل ماسبق کانہ قال ماذکرہ المعول بداہۃ الوہم لا بداہۃ العقل وہو حکم بان ذلک بداہۃ العقل ظانا بانہ لازم من صوادق مع انہ غیر لازم منہا ثم قول المحشی فتامل لو لم نیسب الیہ فی توجیہ التامل مانسب قیل فی دفع کلام الش علی قول المعدل ان مرادہ من قولہ ہذا یوجب ان یکون حالۃ الخ ان مصداق قولہ الکل الافرادی کما فی صدق الکلی علی جزئیاتہ فی عقد وضع للمحصورۃ ومحصلۃ الحکم علی کل واحد واحد بدون قید الانفراد والاجتماع کما فی کل انسان حیوان فیندفع ایراد الش بمنع منافاۃ سبق القدیم علی کل واحد ومقارنتہ لبعض منہا لانہ یکون الحکم بسبقہ علی کل واحد منہا بشرط الانفراد اذ لو اعتبر مع الحوادث الغیر المتناہیۃ لم یکن للقدیم سبق علیہا ثم قیل فی تصویر قولہ واذا کان مقارنا ان الایجاب الجزئی مناف للسلب الکلی سواء کان البعض معینا او غیر معین وزعم انہ دافع بمنع المنافاۃ وفیہ نظر فان ارادۃ الکل الافرادی لا یظہر نفعہ وتفصیلہ انہ ان اراد ان القدیم یوجب ان یکون سابقا علی کل واحد من الحوادث اعم من ان یکون منتشرا او یکون غیر منتشر فغیر مسلم صدقہ نعم ان کان القدیم قدیما بالنسبۃ الی الانتشار ایضا وہہنا لیس کذلک بل الانتشار قدیم وان اراد غیر ذلک فغیر نافع کما ہو الظاہر ثم قولہ ان الایجاب الجزئی الخ فیہ شبہۃ فان القضیۃ المعقودۃ من الفرد المنتشر اما شخصیۃ او جزئیۃ ولا ینافی الکلیۃ فان الجزئیۃ التی ہی نقیض الکلیۃ ہی التی حکم فیہا علی بعض ماحکم علیہ فی الکلیۃ ففی الکلیۃ ان کان الحکم علی کل فرد بحیث یشتمل الانتشار فقد عرفت حالہ من منع صدقہا وان کان علی غیر المنتشر فمناقضتہا غیر مسلم وہذا وان کان القول بہ لم یصرح بہ الکتب فلا خفاء فی ایمانہا ولا اقل من انہ ما صرحت

بخلافہ ایضا وان فرض تصریحہا فالمطالبۃ بالبرہان وان رجع الی البداہۃ فللخصم مثلہ فی الخلاف ویؤیدہ ان بعضہم عدّ انحو اربعۃ من اسوار الجزئیۃ مع ان ہذا ینفی المناقضۃ وجہ التائید ان بعض الموجبات الجزئیۃ لا یناقض الکلیۃ فلیکن ما نحن فیہ من ذلک البعض ان لم یعم الکلیۃ الانتشار وان عمم فلا کلام کما مر ثم ماذا یقول ہذا القائل فی قول القائل ان کل فرد من الورد لا یبقی شہرا او فرد ما باق کل الشہر والقول القول فان قلت قد قال بان ہذا الکلام ظاہری مبنی علی العرف دون الحقیقۃ قلنا کلا بل علی الحقیقۃ فان الورد موجود کل یوم من الشہر ووجود الفرد ہو وجود الطبیعۃ فقد صدق طبیعۃ الورد ما خلا عنہا الشہر ولا خفاء فی صدق بقاء الفرد المنتشر فان قلت سلمنا صدقہ لکن لا نم صدق ان الورد لا یبقی شہرا بل انما یصدق اذا اخذ بقید الانفراد فی الکلیۃ لا ملاحظۃ لہ قلنا الآن حصحص الحق منک لان حاصل کلامک ان القضیۃ القائلۃ ان وردا ما محفوظ فی تمام الشہر صادق والقضیۃ القائلۃ ان کل ورد لا یبقی ان اخذ مع الانفراد فصادق غیر مناقض وان اخذ بحیث یعم موضوعہا الفرد المنتشر فغیر صادق مناقض ومثل ہذا متات بعینہ فی ما نحن فیہ بلا ریب فتامل فرہہنا بحث فان الشارح قد شنع علی المعول فی الکتاب تشنیعا خفیا وبالغ فی الانموذج فی التشنیع بحیث لا ینبغی مثلہ من مثلہ ولیس کلامہ تلک المنزلۃ فان الشارح قد صحح البرہان العرشی الذی مر واجری مثلہ فی برہان الوسط وقال ان ہذہ المقدمات لا ینفع لاہل الجدال وتقبل عند الحذاق من اہل الکمال مع ان تلک المقدمات جاریۃ فی ہذا التعویل وعبارتہ غیر آبیۃ عنہ فنقول حاصل برہان الوسط ان الضرورۃ قاضیۃ بان کل واحد من آحاد سلسلۃ اذا کان وسطا فالکل وسط ولیس العقل الصریح فارقا بین المتناہیۃ وغیرہا وہکذا نقول ان کل واحد من آحاد السلسلۃ المتواردۃ علی المادۃ القدیمۃ اذا کان مسبوقا بحیث لا یشذ عنہ شیء کان الکل مسبوقا بالمرۃ والتوارد یوجب خلافہ ای المعیۃ دائما ولا یخفی المنافاۃ بینہما او نقول ان کل واحد منہا لما کان وسطا بین القدیم والحادث الآن بحسب الزمان فان کل وسط بحسبہ فالقدیم موجود لیس شیء من الحوادث والتوارد یوجب خلاف ذلک فاجتماع المتنافیین لازم فان قلت لیس فی کلامہ ایماء الی ہذہ المقدمات قلنا لا یہمنا اثبات تلک المقدمات فانہ لا باس باثبات مقدمات الممنوعۃ بدلیل لم یذکرہ المستدل نعم لو وجدنا فی کلامہ ما یتادی علی انکار ہذہ المقدمات لما تشبعنا علی ذلک وتوضیحہ ان ایراد الشارح کما مر فی التعرض علی کلام المحشی کان مبنا علی

قوله وہذا یوجب ان یکون لہ حالۃ الخ وما ذکرناہ یصلح بیانا لہذا لا یقال ان الوسط لعلہ مخصوص بالمتوسط بالذات لان العقل غیر فارق بین الصورتین فان قلت الفارق عدم الاجتماع فان ہذا البرہان لا یظہر صحتہ فی المتعاقبات فان حاصلہ انہ یلزم تحقق الوسط بدون الطرف وہہنا فی عالم الواقع کل واحد من آحاد السلسلۃ طرف بل لا طرف ولا وسط فان واحدا انما یتصف بالوسطیۃ او الطرفیۃ فی وقت وجودہ وفی ذلک الوقت لا وجود لغیرہ فلا یقال لہ انہ وسط قلنا سیجی من الشارح ان جمیع البراہین جار فی کل غیر متناہ وان کان کلامہ فی ذلک لموضع مساقا الی برہان التطبیق والتضایف لان جمیع ما اجری فی التعمیم جار ہہنا بلا شبہۃ فانتظرہ بما القینا علیک وکن من الشاکرین قولہ ثم تعلم فسادہ الخ لا یقال حاصل الاعتراض المنع علی قولہ ان المنافاۃ ثابتۃ والاستناد بما استند وقصارے تبیین ہذا الفساد الکلام علی السند وہذا کما تری لان مقصود الشارح التنبیہ علی فساد ما اعتمد علیہ المعترض واذا فسد المعتمد فلا وجہ لمنعہ فانہ ما منع الا بہذا السبب وقد انتفی وامثال ہذہ الدخول شائعۃ وہہنا بحث فان اصل الکلام کان فی الاستعدادات والحرکات لانہا الواسطۃ فی ربط الحادث بالقدیم ثم ینتقل منہ الی کل آحاد سلسلۃ من الحوادث الغیر المتناہیۃ والاستعدادات والحرکات لیس فیہا اجزاء بالفعل بل الحرکۃ الفلکیۃ التی ہی قدیمۃ واسطۃ امر واحد متصل الاجزاء من الازل الی الابد وکذا الاستعدادات الطاری علی المادۃ القدیمۃ کما صرحوا بہ ولا شبہۃ فی ان حدوث الاجزاء المفروضۃ لا یستلزم حدوث مجموعہا الیس تری ان الحکماء یقولون بقدم الزمان مع ان اجزاءہا حوادث بمعنے انہ اذا انفرضت انفرضت مع الحدوث وہذا لیس مجازا فان الزمان ما لا فی العدم وہو معنے القدم واذا کان کذلک فللمعترض ان یقول حدوث کل فرد لیس یستلزم حدوث المجموع ح یکون قریبا مما ذکرہ الشارح نہ یندفع ما افسد بہ الشارح اعتراضہ واذا علم فساد قول المستدل فی المتصلات فبادنی تصرف ینتقل الکلام الی غیرہا من سلاسل الحوادث ان اجری الکلام فیہا والسند لا یلزم ان یکون حاما علی انہ لہ ان یقول حدوث المجموع لہ انحاء یجوز ان یحدث بعضہ وبعض منہ قدیم ویجوز ان یحدث بالمرۃ بحیث یکون فی الواقع بالمرۃ ای لا یکون فرد منہ قدیما لا عینا ولا منتشرا ونحو ان یحدث کما ذکرہ الشارح ویرید النحو الثانی مجازا وبہذا علم فساد قولہ الآتی کانہ توہم وجملۃ الامر ان امر المعترض سہل ومثل ہذا التجوز قد ارتکبہ الشارح فی الحواشی القدیمۃ وقیل اراد بالحدوث

لازمته اعنی ثبوت الابتداء یعنی ابتداء کل فرد لا یستلزم ابتداء المجموع وفیه شائبة من الخفاء فان الابتداء لیس بلازم للحدوث کما مر من قریب بل الحدوث لازم للابتداء ولو قال ملزومه لکان حسنا وقد یأول بان المراد بقوله حدوث الکل المجموعی مطلق المجموع وحاصله انه اذا تحقق افراد غیر متناهیة تحقق مجموعات غیر متناهیة فکما ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما کذلک لا یستلزم حدوث کل فرد حدوث مجموع ما واما تحقق مجموعات غیر متناهیة فلان المجموع مجموع ثم بعد اسقاط واحد من آحاده مجموع آخر وهکذا وهذا له وجه صحة وان کان بعیدا من عبارة الکتاب. توجیه بان اصل الکلام کما مر کان فی المتصلات وهی قابلة للتجزی الی ما لا نهایة له فکل حالة فرض مجموع ما ای المجموع المنتشر موجود فیها فحدوث کل فرد وهو مجموع وحدوث کل مجموع من ابعاض المجموع الکامل لا یستلزم حدوث المجموع المنتشر کما ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما کما یشرح به الش واذا علم حال المتصلات فیعلم بالمقایسة حال غیرها واما اذا کان اصل الکلام اعم ولم یعمم المستند بل یقتصر علی بعض الموارد ویترک الثانی علی المقایسة فایضا له وجه صحة وان کان الکلام مطلقا ویعمم المستند ففیه خفاء ظاهر فان المجموعات ملوها حوادث متعاقبة فالمجموع بای وجه اخذ حادث لان حدوث الجزء یستلزم حدوث المجموع واما المتصلات فلا جزء لها بالفعل وح یکون قیاس حدوث مجموع ما علی حدوث فرد ما بلا جامع فان کل فرد لیس جزءا للفرد ما ولذلک لا یستلزم حدوث شیء حدوث فرد ما واما المجموع سواء کان منتشرا اولا فالآحاد اجزاء منه وحدوث الجزء یستلزم حدوث الکل بداهة لا یقال ان کل مجموع من ابعاض المتصلات جزؤه الآحاد والآحاد اجزاء لمجموع ما لان کل فرد وکل مجموع وفرد ما ومجموع ما متساویان ولما سلم ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما لا بد ان یسلم ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث مجموع ما والا یختل ان توجیه المأول بهذا الوجه لا یخلو عن استدراک فانه ح لا حاجة الی حدیث حدوث مجموع ما ولکن امر الاستدراک سهل واذ قد تقرر هذه الوجوه بقول المعترض فلا یحسن من الش حکمه علیه بالوهم فتامل فانه کیف خفی امثال هذه الوجوه علی الش المحقق الذی قنن قوانین التحقیق وشید اساطین التدقیق

قوله وهذا الکلام سخیف الخ لعلک تقول ان الحدوث وهو الوجود بعد العدم واذ قد ثبت ان کل فرد من افراد الحوادث المتسلسلة الی غیر النهایة حادث ای معدوم ثم موجود ثبت ان الماهیة من حیث هی هی معدومة ثم موجودة فلا یتصور قدم النوع لانه قد تقرر عند الش فی غیر هذا الکتاب ان کل حکم ثابت للافراد بجمیع الافراد ثبت للطبیعة واذ کل فرد لیس موجودا فی الازل بل کل شیء سابقة

العدم فالطبیعۃ کذلک فلا بن القدم النوعی و قوله لان مرادهم الخ قلنا لا ینبغی الکلام علی الاصطلاحات ان اراد ان اصطلاحهم وقع علی هذا الامر وان اراد ان القدم النوعی مساوق لهذا المفهوم وهذا المفهوم وتحققه لا ینافی ما ادعی الخصم فله ان یقول مسلم مساوقته فان تعاقب الافراد من نوع بحیث لا ینقطع بالکلیۃ لو تحقق استلزم قدم النوع لکن تحققه مستلزم للمحال وهو حدوث النوع غایۃ ما فی الباب مستلزم للمتنافیین فلیکن التقدیر محالا فان المستلزم للباطل لا یکون الا باطلا والحاصل ان قدم الطبیعۃ لیس معناه الا عدم سبق العدم علیها وههنا قد سبقها فتکون حادثۃ وهو المطلوب فان قلت انها قدیمۃ لتحافظ الافراد الطبیعۃ قلنا یکون قدیمۃ بما قلت وحادثۃ بما ذکرنا فالتعاقب قد استلزم التنافی بحث فنقول یشبه ان یکون هذه المواخذۃ لفظیۃ فان الطبیعۃ وجودها وجود فرد منها وانتفاؤها انتفاء الجمیع کما هو مذهب الشیخ فی بعض التعالیق واذ قد ثبت ان کل زمان فرض ففیه فرد ما موجود فما انعدم جمیع الافراد فی زمان فما تحقق الحدوث للطبیعۃ والسر فیه ان وجود کل فرد هو وجود الطبیعۃ فاذا فرض تعاقب الافراد فالطبیعۃ ما خلت عن الوجود وهذا هو القدم النوعی وقولک ان ثبوت حکم للافراد یستلزم ثبوته للطبیعۃ قلنا مسلم لکن الحدوث انتفاء فی المعنی لا ثبوت حکم وانتفاء الطبیعۃ لا یتصور الا بانتفاء جمیع الافراد ولم ینتف الجمیع وفیه ما فیه فان الکلام فی الطبیعۃ من حیث هی هی ولا ریب فی ان انتفاءها بانتفاء فرد منها الیس وجود الفرد وجود الطبیعۃ حقیقۃ فانتفاء ذلک الوجود هو انتفاء تلک الطبیعۃ حقیقۃ فاذا فرض ثبوت الحدوث للفرد فثبت للطبیعۃ ایضا علی ان القضیۃ المنعقدۃ من زید مثلا وحادث قضیۃ محصلۃ محمولها مقید بالعدم فان الحادث مفهومه الوجود المقید بمسبوقیۃ العدم ولا یستثنی العقل محمولا دون محمول من ذلک الحکم اعنی ثبوت شئ للفرد یستلزم ثبوته للطبیعۃ فالاستثناء تحکم فالتحقیق الذی بالقبول حقیق وبالتامل یلیق هو ان الطبیعۃ حادثۃ وقدیمۃ ومعنی حدوثها انها کانت معدومۃ ثم صارت موجودۃ فان فردا اذا وجد بعد العدم وجدت کذلک ومعنی القدم ان الواقع ما خلا عنها فان قلت قضیتان متنافیتان قلنا غیر مسلم فانهما مهملتان ولا تنافی بینهما فان قلت الیست الطبیعۃ امرا واحدا والبداهۃ قد شهدت بان الامر الواحد لا یتحمل ورود المتنافیین مع الوحدات الثمان قلنا لعل هذا بداهۃ الوهم فان الواحد بالعموم یتحمل المتقابلات ونظیره حدیث الورد فانه ظاهر ان الفرسیۃ التی هی لیست

بواحدة ولا کثیرة ولا خفیفة ولا ثقیلة وغیر ذلک من الاحکام واحدة کثیرة وغیرها ومن ههنا ظهر
ان قول المیزانیین ان وحدة الموضوع وسائر الوحدات کافیة فی التناقض لیس علی اطلاقه
ولنعم ما اومی الیه بعض المهرة المتاخرین ان هذا التخصیص وان لم یصرح به کتب القوم لکنه یفهم من
تاصیلاتهم وجملة الامر ان العبرة بالحق بقی ههنا بحث جدلی وهو ان المتقرر عند الشارح فی بعض
التعلیقات ان انتفاء الطبیعة من حیث هی هی لا تتحقق الا بانتفاء جمیع الافراد ولا شبهة فی
انه لم یرد الجمع المجموعی فانه یظهر بطلانه من تلک التعالیق مع انه یضر ههنا فانه صرح ههنا بانتفاء
فیلزم ان ینتفی الطبیعة فی الازل وهو ینافی القدم النوعی فلا بد ان یراد الجمع الافرادی ولا شک
ان کل فرد منتف فی الازل فالطبیعة کذلک لان انتفاءها بانتفاء الجمیع وقد انتفی فان قیل ان
الطبیعة منتفیة وموجودة ولا تنافی فی الواحد بالعموم قلنا فعلی هذا لا یکون انتفاء الطبیعة بانتفاء
جمیع الافراد فحسب فانه ما ادعاه بذلک القول الا استحالة ثبوت حکم للطبیعة ونفیه هذا کله قیل وقال
والحق ان العدم للطبیعة علی نحوین العدم بالمرة بحیث لا یبقی له وجود اصلا والعدم فی الجملة بنحو ما والاول
هو العدم حقیقة ومراد الشارح رحمه الله تعالی فی حکمه بان انتفاء الطبیعة لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد
هو الانتفاء بالنحو الاول والحدوث عبارة عن مسبوقیة الوجود بالعدم بالمرة الذی هو عدم حقیقة وفی
صورة تعاقب افراد الطبیعة الی غیر النهایة فی جانب الازل وان تحقق انتفاء کل فرد بالمرة علی التعاقب
قبل وجودها لکن لم ینتف الطبیعة بالمرة قبل وجودها بل استمرت فی الازل فلا یلزم حدوثها بل
قدمها هذا اجمال یکفی ههنا وههنا کلام یظهر به سر الامر وهو ان الطبیعة فی ذاتها واحدة وتتکثر فی الاشخاص
فبتکثر الاشخاص تکون متکثرة مع بقاء وحدتها فهی فی ذاتها واحدة حال تکثر الافراد والطبیعة نفسها
ما به الاشتراک وهی بعینها ما به الامتیاز وکما ان الطبیعة واحدة ومتکثرة کذلک وجودها واحد ومتکثر
والطبیعة حال تکثرها هی الافراد فوجودات الافراد اذا نسبت الی الطبیعة وجود واحد لا تکثر فیه واذا
نسبت الی الافراد وان شئت قلت اذا نسبت الیها حال تکثرها وجودات متعددة فالوجود
الواحد للطبیعة لا ینافی تکثره والنحو الاول من الوجود یسمی وجودا الهیا والنحو الثانی منه وجودا طبیعیا و
احکام الوجودین مختلفة والصورة الجسمیة الموجودة بالنحو الاول من الوجود علة لوجود الهیولی عندهم
وبالنحو الثانی معلولة لها وعلة العلة علة فبالنحو الاول من الوجود علة للنحو الثانی ومقدم علیه بالطبع

وللنحو الاول من الوجود یلزم وجود فرد ما کان فی الطبیعة واذا عرفت ہذا فاعلم ان العدم عبارة
عن سلب الوجود فللعدم ایضا نحوان انتفاء نفس وجود نفس الطبیعة وہذا لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد
لان الوجود بہذا الاعتبار واحد فاذا انتفی انتفت راسا بالمرة فلم یبق فرد ما اصلا بحکم التلازم بین الوجود والطبیعة
واما سلب الوجود بالاعتبار الثانی فسلوب متعددة کما ان الوجود بہذا الاعتبار وجودات متعددة
فیجوز ان ینتفی واحد ویبقی واحد اخر فلا ینتفی الطبیعة بالمرة بل یکون موجودة ومعدومة معا لانہا
متکثرة فی ہذا الاعتبار وبہذا یظہر سر عدم تناقض المہملتین المختلفتین کیفا واذا تحقق ہذا فنقول الحادث
المسبوق بالعدم والقدیم الغیر المسبوق بالعدم فحدوث الطبیعة لا یکون الا بمسبوقیة وجودہا
الالہی بالعدم وہذا لا یکون الا بانتفائہا بالمرة اولا بحیث لا یکون فرد منہا موجودا اصلا ثم بعد
تصیر موجودة بوجود فرد ما منہا وہذا المعنی لا یتصور فی صورة تعاقب الافراد الغیر المتناہیة
فی جانب الازل لان وجود الالہی لم یرتفع اصلا فی شیء من اجزاء الازل اصلا فالطبیعة قدیمة
بالوجود الالہی وان کان فرد من افرادہا حادثة علی التعاقب فوضح الحق ہذا وان کان بعض
ما لم یقبلہ العقل المتوسط لکن البرہان والتحقیق مساعد وذکرہ ہہنا یفضی الی التطویل فاعرضنا
عنہ فتامل فیما ذکرنا وافہم حق الفہم واحفظہ فانہ الحق عزیز قال من عندہ علم الکتاب کتاب الحکمة
والصواب ولتمہد اولا مقدمات یبتنی علیہا اثبات ذلک المطلب الاولی ان الحوادث المتسلسلة
الی غیر النہایة فی الازمنة الماضیة الغیر المتناہیة المتعاقبة کل واحد منہا مسبوق بالعدم الزمانی
ای زمان وجد فیہ عدم ثم وجود لذلک الحادث وہذہ المقدمة ظاہرة وجلیة من لفظ الحادث
الزمانی والثانیة ان کل حادث زمانی فہو حادث دہری ومعنی الدہر ہو الواقع نفسہ لا غیر ای
حادث فی الواقع ولا یلحظ فی الواقع استدادا وطرف استداد کما ان الزمان یعتبر فیہ الاستداد
الذی ہو نفسہ کما ان زیدا اذا فرضنا انہ موجود فی ہذا الوقت فلا خفاء فی انہ لا یلحظ فی صدق
ہذہ القضیة انہ موجود فی الواقع بقطع النظر عن استداد وان فرض ان زیدا ما وجد قبل الیوم
وعمرو کان موجودا فیہ وزیدا الیوم وجد فلا خفاء فی ان السبق بحسب الزمان ثابت البتة ولا تحقق
السبق فی الدہر بل فیہ زید وعمرو وجدا معا فان العقل اذا لاحظ وجودہما ونسبة الی حاق الواقع
ولم ینظر الی ان احدہما متحقق فی جزء من استداد وہو الزمان والآخر فی الآخر لا یجد تقدما وتاخرا

وہذا تصویر معنی الدہر بوجہ اجمالی انشاء اللہ تعالی ان ساعدنا الوقت نفصلہ وتبین تلک المقدمۃ یعنی ان کل حادث زمانی حادث دہری بوجوہ فلنذکر شقصا منہا ان الحدوث الزمانی من حیث انہ حدوث زمانی لا یستوجب تخلف موصوفہ تخلفا زمانیا الا عتاد فی الزمان واما ما یتعالی عن الزمان وشوائبہ کالواجب الحق الفاعل للزمان وعلائقہ بل لکل ما فی وجہ اراضی الوجود فلا یتحقق بالنسبۃ الیہ الحادث زمانی نسبۃ زمانیۃ تخلفیۃ فان التخلف الزمانی لیس الا التخلف فی الوجود عما قد تخلل بینہ وبین الشئ المفروض زمان ہذا فی الزمانیات واما الزمان فیتحقق فیہ النسبۃ التخلفیۃ بنفسہ فما یتعالی من الزمان کیف یتصور فیہ ہذا المعنی ولما کان الواجب تعالی مبرأ عن الزمان لا یتحقق لشئ من الحوادث الزمانیۃ نسبۃ تخلفیۃ زمانیۃ والواجب تعالی موجود فی الواقع والحادث الزمانی ایضا موجود فی الواقع واذا کان وجود الحادث بعد العدم والواجب تعالی صرف الوجود لا شائبۃ للعدم فیہ ولم یکن الحادث دائما فی الواقع فان الحدوث ینافی الدوام الازلی کان لا محالۃ ذلک الحادث متاخرا عنہ فی الاعیان اذ الواجب کان موجودا فی الاعیان ولم یکن الحادث لکونہ حادثا موجودا بعد العدم فلا محالۃ یتخلف عنہ واذ لیس الواجب تعالی زمانیا فہذا التاخر لیس الا فی الدہر فکل حادث زمانی متاخر من الواجب فی العین تخلفا انفکاکیا دہریا فقد سبقہ العدم فی الدہر اذ لو لم یسبقہ لم یکن فی الوجود متاخرا عنہ فاذن کل حادث زمانی حادث دہری ومنہا ان الفلاسفۃ تطابقت علی الفرق بین الکائن والمبدع بان المبدع یتاخر عن ذات الواجب تعالی المبدع تاخرا بالذات والکائن یتاخر عنہ فی الاعیان بالوجود بعد العدم بعدیۃ یتخلف بحسبہا البعد عن القبل وقد مر ان الحادث الزمانی لا یستوجب التخلف منہ فانہ لیس بزمانی فلو لم یکن الحادث الزمانی حادثا دہریا بل زمانیا فقط لم ینفصل الکائن من المبدع بل انما یکون تاخرہ عنہ تعالی کتاخر المبدع وہو التاخر الذاتی والثالثۃ ان القول بالمثل الافلاطونیۃ بعد وفسر فی المشہور بالماہیات التی وجدت فی الاعیان بدون ان یوجد بوجود افرادہا ای الماہیات المجردۃ وقد یفسر بالصور المعلقۃ الموجودۃ لا فی موضوع ولا فی محل ولا فی زمان ولا فی مکان وہی الصور العلمیۃ التی نسبت الی افلاطون فی مبحث العلم وقد تفسر بارباب الانواع والاجسام الموکلۃ علی تدبیر اشخاص الانواع کالنفس المجردۃ بالقیاس الی شخص جسمانی وہم ضروب من العقول المفارقۃ وقد یفسر بعالم المثال وربما یفسر بالصور العلمیۃ الواجبۃ المرتسمۃ فی ذات اللہ تعالی

ارتسام الحال بالمحل كما هو المنسوب الى الشيخين ابى على وابى نصر المعلم الاول وحكم ببطلان كل من تلك التاويلات الا التاويل بالارباب واذ تمهدت المقدمات فلنرجع الى المطلوب فنقول الحوادث لو تعاقبت الى ما لا نهاية له لكان كل واحد منها على الاستيعاب الشمولى حادثا زمانيا بحكم المقدمة الاولى وكل حادث زمانى على ذلك الاستيعاب فهو حادث دهرى فالكل حادث دهرى اى معدوم فى الواقع مع عزل النظر عن امتداد زمانى واطرافه بحكم الثانية ولو كان هكذا لكان الطبيعة حادثة دهرية والا لكانت الطبيعة المرسلة موجودة فى الدهر مع عدم وجود فرد من الافراد فيكون موجودة اولا غير مخلوطة بالافراد ومتحدة اخرى معها وذلك القول بالمثل الافلاطونية وهذا بطل بالثالثة ثم قال وهذا لا يستلزم الحدوث الزمانى بجواز انحفاظ الطبيعة فى آفاق تمام الزمان وضرب بالمثال الذى اورده الشيخ من حديث الورد انتهى كلامه الطام ولفظه التام بتلخيص وتحليص وانت بما تلى عليك تجوز تحمل الطبيعة المتنافيات وتنظره ان زيدا ان فرض قائما وعمرا قاعدا فالطبيعة الانسانية قائمة وقاعدة لان التشخيصية مستلزمة للجزئية وهى للمهملة وهذا لا توجه له بعد ما قرر ان الدهر لا حظ له من الامتداد والا امتداد لان الحوادث الزمانية اذا سبق عليه العدم فى الدهر يلزم ان تكون معدومة فيه طرا معا ثم يلحقها الوجود كذلك معا لكن متخصصة بزمانها فلا سبيل لوجود الطبيعة قبل وجودات الحوادث اذ لا فرد هناك حتى يوجد نعم لنا ان نمنع ابادة الدهر الامتداد كما هو راى جمهور المتكلمين فانهم يرون المعية الدهرية على ما اخترعته الفلاسفة فقعقعة من القعاقع فنقول ان الحوادث حادثة فى الواقع لكن على سبيل التعاقب كما فى الزمان فالطبيعة بما انها فى الافراد المتعاقبة حادثة فى وعاء الدهر وبنفس وجودها بالوجود الالهى قديمة فى حاق الواقع لعدم خلو الواقع والدهر عن قدسه فافهم والا قرب المنع على المقدمة القائلة ان كل حادث زمانى حادث دهرى فان العدم الدهرى لا يتحقق الا بارتفاع الوجود عن الواقع واذ الحادث الزمانى فى الواقع فما ارتفع عن الواقع لعدم تجزيه قوله ان الحادث لم يكن ازليا دهريا فهو متخلف عن الازلى كالواجب فى الدهر قلنا لا نم ان الحادث الزمانى لم يكن ازليا دهريا بل هو ازلى فى الدهر ويفترق من الازليات الاخر كالعقول والواجب من انه له عدم زمانى وهى منزهة عنه فان قلت ان الحدوث الزمانى ينحل الى مفهومين الوجود بعد العدم وهو الحدوث وكونه فى الزمان والزمانية واذا كان فى الواقع اى الدهر حادثا زمانيا كان بعد العدم فى الدهر قلنا بل

ینتقل الی الوجود فی الواقع وبعدیۃ بعدم فی الزمان السابق فی الدہر لا الی الوجود بعد العدم فی الواقع فان قلت فلم یکن حادثا فی الواقع ہف قلنا ان اردت انہ لیس بحادث زمانی فی الدہر فمسلم بطلان التالی ولا نم الملازمۃ فانہ لما کان عند الخصم انہ لا معنی للحدوث الا الزمانی فکیف لا یکون حادثا زمانیا فی الواقع وان اردت لیس بحادث دہری فالملازمۃ مسلمۃ وبطلان التالی ممنوع والسند مامر وہذا ما وافقہ من استحقے اخر السابقین من المحققین فعلیک بالتامل فان المقام لایخ عن دقۃ قولہ ثانیا تطابقت الفلاسفۃ الخ قلنا تطابقہم غیر مسلم بل الفرق کما مرت الاشارۃ الیہ ان الکائن قد شابہ عدم وان کان زمانیا والمبدع متعال عنہ واما وجودہا فی الدہر فہا سواسیان فیہ قال ذلک المحقق منکر التطابق فی کتابہ المشہور بالشمس البازغۃ ان الحکماء کانوا یقولون بالمعیۃ الدہریۃ للواجب تعالی مع مخلوقاتہ فاعترض الامام الرازی بان ہذہ معیۃ بلا سابقیۃ مقابلۃ للمعیۃ المذکورۃ فاجاب ذلک السید ارکان الحدوث الدہری بان ہذا الاعتراض مبنی علی الغفلۃ عن الحدوث والسبق الدہریین فقال ذلک المحقق ان مقابلۃ المعیۃ الدہریۃ اللامعیۃ لا السبق الدہری فان السبق الانفکاکی لا یتصور بدون امتداد زمانی حامل للسبق والتفصیل بان الامام الرازی ان کان مزعومہ ان تحقق شئ لا یمکن الا بان یتحقق معہ مقابلہ ولو مع محل آخر فہذا بطل صریح فان السبق بالعلیۃ متحقق ولا تحقق المعیۃ بالعلیۃ وان کان مزعومہ ان تحقق مقابل لا یمکن بدون ان یعقل مقابلہ فہذا حق وجوابہ ما قال القائل بالحدوث الدہری ان کان لہ تحقق اما فی الواقع او متصور عن التعقل وان کان الحدوث الدہری من الممتنعات کما ہو مزعوم ذلک المحقق ویوافقہ العقل بان التقدم الانفکاکی بدون مرور امتداد بین المتقدم والمتاخر غیر ممکن فالجواب ان مقابل المعیۃ الدہریۃ لا معیۃ وہو اعم من السابقیۃ والمسبوقیۃ الدہریتین فان قلت ان السبق الدہری معقول فانہ لو لم یعقل کیف یبحث عنہ قلنا لعلہ من امثال تعقل الماہیات المجردۃ والممتنع وتجویزہ تجویز الماہیات المجردۃ والممتنع وتعلم انہ ان قیل ان العالم عند الامام الرازی حادث بالمرۃ فقد سبقہ العدم فی الواقع فان فرض امتداد فیہ کانیاب الاغوال فالسبق الدہری عندہ متحقق نقول کون الامتداد فی الدہر کانیاب الغول قعقعۃ من القعاقع عند الامام الرازی بل عندہ کما یعدم فی الزمان یعدم فی حاق الواقع والتعاقب الذی للحوادث بحسب الزمان تعاقب فی حاق الواقع والدہر الواقع والدہر لا یغری

عن توہم الاستداد فالواقع کانہ ممتد فی طرف منہ عدم الحادث وفی طرف وجودہ وہذا ظاہر جدا فان الواقع لیس الا وجود الشئی فی نفسہ من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض واذا کانت الاشیاء متعاقبۃ فی الوجود فہی فی حد ذواتہا من دون اعتبار المعتبر متعاقبۃ وانکار ہذا مکابرۃ فاذا لوحظ وجودات المتعاقبات فی حدود انفسہا تخیل امتداد کانہ الواقع والزمان عندہ لیس موجودا اصلا وانما تخیل من تعاقب الموجودات امر ممتد فحسب وکما قدم تقریرہ ہذا ہو التحقیق فالمعیۃ الدہریۃ معیۃ مسلوطۃ بین القبلیۃ والبعدیۃ الدہریتین بل المعیۃ والقبلیۃ والبعدیات ہی دہریات لا غیر فحاصل اعتراضہ ان الحکیم معترف بالمعیۃ الدہریۃ فلا بد من القول بالقبلیۃ والبعدیۃ الدہریتین ایضا ولم یذکر البعدیۃ فی اللفظ لکنہ مراد فی اعتراضہ فیلزم المدعی ولیس مقصودہ اثبات السبق الغیر المتقدرۃ فانہ قعقعۃ او ان مقصودہ الزام قبلیۃ غیر متقدرۃ بحذاء معیۃ غیر متقدرۃ مع انہا غیر ممکن عندہ فاعتراضہ الزام علی الحکیم فکانہ قال ان الخصم قائل بالمعیۃ الغیر المتقدرۃ مع ان مقابلہا غیر ممکن عندہ فبانتفاء المقابل لزم انتفاء المعیۃ الغیر المتقدرۃ ولذلک المحقق اکتفی الامام فی المقدمۃ الاخیرۃ وانکر علی القائل بالسبق الدہری بان نسبۃ التطابق الی الخصم غیر ظاہر لا یقال ان المعیۃ مضائقۃ للسبق والمسبوقیۃ فلا بد ان یعقل لان مضایقہا لہا غیر مسلم ہذا ولو سلم تطابق الفلاسفۃ فیکون الزاما لا تحقیقا وفیہ فیہ ثم ان ہذا الاعتذار انما یصح فی الحوادث الموجودات علی حیازہا واما الحرکۃ والزمان المتصلان فلا یجری فیہ الاعتذار لانہا مقدار متصل واحد فان الاجزاء لیست موجودۃ فیہا وما اشتہر انہا موجودۃ بوجود الکل فلیس معناہ الا ان الموجود ہو المجموع المتصل الواحد وہو ذو حیثیۃ یصح افراز الاجزاء منہ فلا یکون الاجزاء حوادث زمانیۃ ولا الکل حادثا لکونہ قدیما عند الخصم فلا یکون حادثا فتامل قولہ الوجہ الخامس آہ قدم توجیہہ بحیث یکون دخلا علی دلیل الخصم وذلک ان تقول انہ نقض علی سوال الوجہ الثالث والفرق بینہما ان الثالث نقض علی اصل الدلیل وہذا نقض لمقدمۃ منہ تحریرہ انہ قد انجر الکلام فی الدلیل ان التسلسل فکانہ قال المستدل ان التسلسل باطل قال سائل ثم فقال بالتطبیق والتضایف فانہما المعظمان فی ہذا الباب ولذلک تعرض الشارح بہما مع ان لہم ادلۃ فقال السائل ہما منتقضان بتسلسل المتعاقبات وبتسلسل المعلولات وانتم مجوزون بذینک التسلسلین ومن زعم ان ہذا الوجہ معارضۃ فکانہ اراد المعارضۃ فی المقدمۃ والا فلا سبیل المعارضۃ اصل الدلیل

فان المطلوب منہ قدم العالم مط ولیس فی ہذا الوجہ اثبات حدوثہ بالمرۃ بل انما یثبت بہ تناہی الحوادث
الموجودات المتعاقبۃ واما لو کان بعض العوالم کالعقول والافلاک قدیما فلا یبطل ہذا الوجہ فافہم
قولہ یدل علی بطلان التسلسل فی الامور الموجودۃ آہ ای الموجودۃ بوجودات متمایزۃ فان
التسلسل فی الامور الاعتباریۃ غیر بط فان قیل ان التسلسل فی الواقع فی الاعتباریات غیر واقع
فانہا تابعۃ لاعتبار العقل واذا لم یعتبر العقل انقطع قلنا قد بین الشارح للتجرید بطلان ہذا القول
تحریرہ ان آ شئا یلزمہ ب فہہنا آ و ب ولزوم ب لآ ولا خفاء فی تغایر ہذہ الامور بحسب الواقع بقطع
النظر عن اعتبار معتبر ثم اللزوم لازم فالاصل اللزوم الذی بین آ و ب لزوم مع قطع النظر عن الاعتبار
وتزیدک ایضاحا ان ہذا اللزوم لازم فی الواقع قضیۃ موجبۃ صادقۃ والایجاب یقتضی ثبوت المثبت
لہ فی الواقع وہکذا والاعتذار بان الملزوم اعتبارین اعتبار انہ رابط بین الملزوم واللازم وبہذا
الاعتبار غیر مستقل بالمفہومیۃ فلا یصلح موضوعیۃ لقضیۃ واعتبار انہ حقیقۃ مستقلۃ بالمفہومیۃ وہی
تابعۃ لاعتبار العقل فینقطع بانقطاعہ غیر مجد لان الامر الغیر المستقل لا ینالہ العقل استقلالا وصدق
القضیۃ فی الواقع لا یتوقف علی نیل العقل الموضوع فان کل شئ لا یخلو عن احد النقیضین فذلک
اللزوم وان لم یعتبرہ العقل اما لازم او لیس بلازم والثانی بط فالاول حق وبہذا تبین ان ما اشتہر ان
المفہومات الحرفیۃ لیست بکلیۃ ولا جزئیۃ فاسد فانہ لا شک فی ان المفہوم الحرفی اذا فرض تعقلہ
ولو بدون الاستقلال فلا یخلو من ان یصدق علی الکثیرۃ او لا فتامل فالوجہ ما تقدم من ان تلک المفہومات
لیست وجوداتہا الا بوجود ما ینتزع منہ فالموجود لیس الا امرا واحدا وہو الملزوم وآخر وہو اللازم
ثم اللازم اذا قیس الی نفسہ تحقق فیہ اللزوم وہکذا فیہا لیس الا آ و ب ومفہوم اللازم وقد مر اشارۃ
الیہ فقد تبین ان جریان التطبیق یستدعی وجودات متمایزۃ فی نفسہا فعلی ہذا ما وقع من الشارح
من اجزاء التطبیق فی الاجزاء المجمولۃ لو ارتقت الی حد اللاتناہی معروض للخفاء لا یقال سیبین
الشارح ان تلک البراہین جاریۃ فی عدم النہایۃ مطلقا سواء کان مرتبا اولا فما فائدۃ تقییدہ بالترتیب
لان اجزاء البرہان فی غیر المرتب انما ہو بعد ثبوت الترتیب فیہ قولہ لان حاصل برہان التضایف
الخ فان قلت نعم یظہر التفاوت فی احد المتضایفین اذا اخذ من مبدء معلول وقیس السوابق
بعضہا مع بعض کما شرحہ الش بما لا مزید علیہ لکن لنا ان تبین عدم التفاوت فان العلل السوابق

کلہا محتویۃ علے علیۃ ومعلولیۃ ولہا علیۃ فی سابق وہکذا قلنا سلمنا لکن لاخفاء فی ان التفاوت حاصل لما بیناہ فان کان قصد القائل المعارضۃ علی اثبات التفاوت فنقول ان التفاوت لیس بحاصل بما مر قلنا ان نقول ان التسلسل باطل فانہ ملزوم للنقیضین وہو التفاوت وعدمہ والملزوم للمحال محال وہو المدعی وان کان غیر ذلک فلا بد من التصویر اولا وعلینا النظر فی تصحیحہ وافسادہ ثانیا وہکذا الجواب ان یورد علی التطبیق قولہ فیزید عدد السبوقیات آہ فہی نسبۃ علیۃ واذا ازداد فقد تحقق المعلولیۃ بلا علیۃ فلم یکن کلہا لما قبلہا نسبۃ علیۃ وہکذا فیما فوقہا فالکل معلولیۃ بلا نسبۃ فاندفع الایراد بمنع استحالۃ التفاضل فی الغیر المتناہی من المتضائفات وما قال المستدل من وجوب التکافؤ فان اراد ان کل متضائف فلا بد لہ من مضائف آخر فمسلم لکن لا تم اللزوم فان کل معلولیۃ فلہ علیۃ وان اراد ان التساوی فی العدد فغیر مسلم وجوبہ وما برہن علیہ ویمکن ان یبین المطلوب ببرہان الوسط وقد مر وہہنا مواخذۃ تفصیلہا ان التساوی یطلق علی معنیین احدہما تطابق الحدین من الطرفین والثانی ذہاب الکمیتین الی حیث لا ینقطع فسلسلتا العلیۃ والمعلولیۃ اللتین فی ما فوق المعلول الاخیر متساویتان بالمعنی الاخیر واذا اخذ مع سلسلۃ المعلولیۃ معلولیۃ اخری فانہ تزید سلسلۃ المعلولیۃ بواحدۃ وہذہ الزیادۃ غیر مسلم بطلانہا فان الزیادۃ ایضا لہا معنیان احدہما تطابق الحدین من الطرفین وزیادۃ علی احدہما والثانی ذہاب الکمیتین فی جانب الی غیر النہایۃ وفی الجانب الاخیر التطابق مع زیادۃ وما لزم ہہنا الا ہو الزیادۃ علی المعنی الاخیر وہذا غیر ظاہر بطلانہ ومثل ہذا یتاتی فی برہان التطبیق وعلیہ عول فی ابطال التطبیق شارح حکمۃ العین وہذا مما لیشمہ عین الخفاء بما ادریناک فتامل وسینکشف لک انشاء اللہ تعالی فی مستقبل القول قولہ ولا یتوہم ان ہذا الدلیل انما یدل علی ابطال التسلسل من جانب واحد آہ فی القرابا غیۃ اقول لا یخفی علیک ان التسلسل فی جانب المعلول انما ہو بمعنی لا تقف لا ان التسلسل واقع کما قالوا ان فی مقدورات اللہ تعالی وانقسامات الاجسام وفی العدد تسلسلا بمعنی لا تقف مع ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد الی الفعل محال وقد بینوا فی موضعہ الا انہ ارخاء العنان مع الخصم وذہاب الیہ انتہت عبارتہ والحق انہ غیر وارد فانہ ان کان الشیء یجری الکلام فی تسلسل المعلولات الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ فایرادہ واقع لکن توجیہ بانہ ارخاء العنان مع الخصم فان ارادبہ ان التسلسل فی المتعاقبات المستقبلۃ یجری فیہ الخصم

البرہان فہذا باطل وہو ظ وان اراد ان التسلسل لیس بمعنی لا تقف فہو ایضا کک فان التسلسل فیہا کتسلسل اجزاء الجسم وما یقسم الجسم الی ما لا نہایۃ لہ الا الخصم وقد سلم ہو انہ بمعنی لا تقف فایراد آب علی ان الش نفسہ فی آخر المبحث ینفی جریان البرہان فی التسلسل بمعنی لا تقف فلا یتاتی من الش ہہنا اجراء البرہان فی ہذہ التسلسل قال الشیخ فی فصل معقود بالا تناہی ای فی ابطالہ من المقالۃ الثانیۃ من طبیعیات النجاۃ بان التسلسل فی المتعاقبات بمعنی لا تقف لا بالفعل وجملۃ الامران المتکلم والخصم متفقان علی عدم جریان البرہان فی المستقبل فانہ بمعنی لا تقف ووافقہما الش ویجی زیادۃ فی مستقبل القول انشاء اللہ تعالی وان کان الش یجری البرہان فی التسلسل فی المعلولات مع قطع النظر عن الاجتماع واللااجتماع وان کان مصداقہ الاجتماع فکان مقصودہ ان التسلسل فی المعلول بان وقع فلا یتحقق جریان البرہان بمعنی ان جہۃ المعلولیۃ لیست آبیۃ عنہ وان کان جہۃ اخری کعدم وقوع التسلسل فی المتعاقبات فی الحقیقۃ فانہ بمعنی لا تقف مانعۃ من الجریان او کان مقصود فی التسلسل فی المعلول المجتمع الآحاد فلا شبہۃ فی عدم ورود کلامہ فانہ لا دخل لعدم الوقوف ح فان حاصل الکلام قیاس استثنائی وضع فیہ رفع الثانی فی ان التسلسل ان وقع فی المعلول فلا بد من التطبیق لخروج قولہ اخ الخصم مبنی علی الفحص بان الخصم قائل بوقوع التسلسل فی المعلول بہذا الوجہ وہذا وان جوزہ لکن وقوعہ لم یعلم نعم بالوقوع قائل لکن فی غیر المرتب کالنفوس وکالملائکۃ واذا قد عرفت ان کلام الش علی ہذا التقدیر صحیح بلا شبہۃ فلیحمل علیہ فان الحمل علی المتعاقبات قد عرفت حالہ فان قلت قولہ کما فی ما نحن فیہ آب عنہ ولم یکن ما نحن فیہ الا التسلسل فی المتعاقبات وایضا لا معنی لقولہ فی ما نحن فیہ فانا نحن فیہ لیس الا التسلسل من جانب العلۃ فان دلیل الخصم ما دل الا علی التسلسل من جانب العلۃ قلنا مراد فیما نحن فیہ ان ابطال التسلسل مطلقا مطلوبنا والبراہین جاریۃ فی الکل ولا یضرہ عدم التناہی فی الجانبین والحق ان ہذا کلہ جدل بل الش یجری البرہان فی المتعاقبات الماضیۃ والمستقبلۃ جمیعا والتعاقب الزمانی غیر مانع سواء کان التسلسل فی المعلولات او فی العلل واعترض علیہ القراباغی بان تسلسل المعلولات الاستقبالیۃ تسلسل بمعنی لا تقف وہو لیس تسلسلا واقعا بل ہو متناہ حقیقۃ غایۃ الامر لیس تناہیہا الی حد معین بل متناہ مطلق بان یوجد قدر من التناہی یمکن زیادۃ متناہیۃ وبعد الزیادۃ ایضا متناہ فلا معنی اذن بجریان البراہین فی المعلولات الاستقبالیۃ واجاب بان الش ارخی العنان

علی مزعوم الخصم وہو الفلسفی وتحقیقہ ان الفلاسفۃ یقولون بوجود المتعاقبات فی الدہر والواقع دفعۃ
دہریۃ ففی الواقع بلا اعتبار المعتبر متحققۃ علی سبیل الاجتماع وکذا الزمان والزمانیات ایضا تحققت
فی ان منتہاہا فالشیٔ یقول ہذا التسلسل باطل فانہ یلزم حینئذ ان یزید احد المتضایفین علی الآخر من غیر
اعتبار المعتبر وکذا فی الزمان فیلزم تناہی السلسلۃ المتعاقبۃ من الجانبین لکن فی الماضی تناہ کمی
وفی الاستقبالیات یمکن ان یکون تناہیا لا تقفیا واما نحن معشر المتکلمین فلا نقول بوجود المتعاقبات
فی الدہر مجتمعۃ بل علی التعاقب فالمعلولات الاستقبالیۃ متناہیۃ فی الواقع مع عدم الوقوف الی حد
فالاستقبالیات لاتقفیۃ فی حاق الواقع فصح قول القراباغی ان الشارح ارخی العنان علی مزعوم الخصم
فاجری البرہان فی الاستقبالیات کانہا فی زعمہ غیر متناہ فی الواقع فابطل ہذا المزعوم وفاقاً فان
قد بان لک ان اللاتقفیات متناہ حقیقۃ فی الواقع فلا یجری فیہ البرہان وان صح جریان البرہان
لایتخلف عنہا وما یقال فی ذیل قول الشارح واما اذا کان من الجانبین کما فیما نحن فیہ الخ بان لا یقع
التسلسل لا فی جانب الماضی ولا فی جانب المستقبل کالامور المتعاقبۃ ویکفی فی تحقق العلۃ مکان
المعلول فلا یضرہ عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فاندفع ما قیل لایخفی الخ یدل علی ان مطلق
ان التسلسل الماخوذ من الجانبین ہو الشامل اللاتقفی فانہ مفسر بعدم الانقطاع فصار الحاصل
ان التسلسل اللاتقفی ربما یتوہم ان البراہین لا تنفیہ والحق انہا تنفیہ وہذا کما تری فان الشارح نفسہ
سیعترف بان التسلسل اللاتقفیۃ لا یحیلہ البرہان فان الاستقبالیات متناہیۃ لم یبلغ عدم التناہی
بالفعل فلم یلزم زیادۃ احد المتضایفین علی الآخر ولا زیادۃ الکل علی الجزء فان اراد غیر ہذا المعنی
فلابد من البیان حتی ننظر ثم نتکلم علیہ وہہنا بحثان الاول ان الامور الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ الماضیۃ
قد سلم نہوض البرہان فیہا ولا فرق فی المستقبلۃ فان فیہا علۃ ومعلولا لا الی نہایۃ فی نفس الامر
کما ان الماضیۃ غایبۃ عن الحال والاستقبال کذلک المستقبلۃ غایبۃ عن الحال والماضی وکما ان
الماضی فی وقتہ کذلک المستقبل بلا فرق وتفرقتہم بان الاول واقع والثانی غیر واقع لا یرجع الی
طائل ویجیٔ تفصیلہ والثانی ابداء المفسرۃ علی الاول فان جریان البرہان فی الاستقبالیات
یوجب تناہیہا بعث فان المسلمین قاطبۃ اجمعوا علی ابدیۃ العالم کالجنۃ والنار وسکانہما وتغذیہم
کالماکل والمشارب فلا بد من الزمان الابدی کما یشہد بہ بحث الزمان ولا خفاء فی ترتب اجزاء الزمان

له ای ثبوت التناہی ۱۲

له العقل کلی البات وزاجی الصفی ۱۲

له ما فیہ ایضا مترتب ۱۲

وایضا وان قطع النظر عن الزمان فلا شبهة فی ان الحوادث المتعاقبة لا الی النهایة فی الاستقبال
وهو مراح اهل الجنة شیئا فشیئا مترتبة بحسب الحدوث وان جوزت شائعا لسایر المتکلمین
جریان البرهان فی المرتبات مطلقا سواء کان متعاقبا او مجتمعا فلو صح جریان البرهان فی المتعاقب
لادی الی تناهی الابد وهذا کما یضر الخصم یضر المسلمین ایضا وهذا ان الاعتراضان فی غایة السقوط
لانک قد عرفت ان المتعاقبات الاستقبالیة لا تحققیة فی نفس الامر عند المتکلمین ولیست
الاستقبالیات موجودة فی الواقع فی ازمنتها بان یکون کل واقعا فی ازمنتها المتخصصة او موجودة
فی الواقع بل الاستقبالیات مع ازمنتها المتوهمة معدومة فی الواقع انما یوجد فیه ما یوجد فیها
شیئا فشیئا وکل ما یدخل فی الوجود فهو قدر متناه فاثبات تناهیها عین مدعانا فاندفع الایراد
الاول والابد متناه لکن مع عدم الوقوف الی حد لا یتجاوز عنه وکذا اللذات الجنانیة فتناهی
الاستقبالیات علی هذا الوجه لا یلزم وقوف الابد الی حد بل الابد غیر واقف الی حد لا یتجاوز عنه
وهذا عین مدعی المسلمین فکیف یضر نعم لو کان التناهی الی حد لا یمکن التجاوز عنه وهو التناهی
الکلی یضر لکن نتیجة البرهان لیس الا مطلق التناهی فیجوز ان یکون غیر واقف الی حد بل هو المحقق
الواقع وهذا حقیق للایمان والاذعان فافهم فانه لمحق غریب **قوله** وذلک لانا اذا اخذنا الخ اعلم
ان فی مسألة عدم التناهی عدة اختلافات بین الملیین وخصومهم الاول ان التسلسل فی المتعاقبات
من جانب الماضی مستحیل عند اهل الملة وعند خصومهم واقع ویتفرع علی هذا الخلاف ان البراهین ناهضة
فیها عند اهل الملة خلافا لخصومهم الثانی ان التسلسل فی المعلول مستحیل ایضا عند اهل الملة والخصوم
جوزوه الثالث ان التسلسل فی غیر المرتبات ایضا باطل عند الملیین خلافا لخصومهم ثم عند البعض ان البراهین
ناهضة فی غیر المرتبات ولا یضره عدم الترتیب وعند بعضهم ان عدم الترتیب لا یقبل النهوض ولکن لا یبطل
التسلسل فیها الا بعد اثبات الترتیب فیها واما التسلسل فی الاستقبال فهو جایز عند کلا الفریقین
ولما کانوا یقولون ان التسلسل فی الاستقبال لیس بحسب الحقیقة بل التسلسل بمعنی آخر وهو عدم
الوقوف لزم منه ان الخصم یفصل بین تسلسل وتسلسل صحة وفسادا والملیون انکروا کل تسلسل کما فی
حدوث العالم واشار المحقق یرید ان یرد علی الخصم بان تفصیله فی غیر موقع فان البراهین غیر فارقة ومن
ههنا اخذنا ان تفرقته بین التسلسل فی المعلول وغیره تحکم والتحقیق فی هذا المقام ان قول الفلاسفة ان التسلسل

فی الاستقبال لیس تسلسلا بحسب الحقیقة انما هو التسلسل بمعنی لا تقف عند حد وهذا لیس تسلسلا بحسب الحقیقة تمویه محض وتغلیط صرف اولیس الزمان مع الزمانیات المتخصصة باوقاتها موجودة فی الدهر وحاق الواقع فالزمان مع ما فیه من الزمانیات المتخصصة باوقاتها من الازل الی الابد قد خرجت من القوة الی الفعل والاعدام الزمانیة للحوادث الزمانیة والزائلات الزمانیة لیست اعداما حقیقة بل تغیبوبات لبعضها عن ازمنة کغیبوبات المکانیات بعضها عن الامکنة فلا یصح الا تفقیة عندهم اصلا حقیقة فی المتعاقبات والاستقبالیات فالا تناهی لیس الا کمیا فمنعهم جریان البراهین فی المتعاقبات مطلقا لا یصح اصلا فیلزم علیهم وجود مضائقت بلا متضائف فی نفس الامر وحاق الواقع وکذا تساوی الکل والجزء او التناهی فی الواقع واما المتکلمون فالمتعاقبات الماضیة قد خرجت من القوة الی الفعل فی الواقع ولو علی التعاقب فهی غیر متناه کمی فیجری فیها البرهان واما الاستقبالیات فلم تخرج جمیعها من القوة الی الفعل وانما یخرج شخص متناه منها علی سبیل التعاقب وکل قدر یخرج الی الفعل متناه ابدا فالاستقبالیات متناه ولا تقفی فلا یجری فیه البرهان فصح تفصیل الشارح بلا مریة قوله لانا اذا اخذنا الخ ولا یبعد ان یشک احد بان هذا الاخذ غیر مطابق للواقع فان کل معلول فهو علة فلیس ههنا شیء هو معلول محض فکذلک الحال فی التنازل وضعفه ظاهر لان التسلسل لو فرض من الجانبین فلا شک فی ان للمعلول معلولیة ولا شک فی ان یتضائف تلک المعلولیة وهو العلیة لا یوجد فی ذلک المعلول بل فیما قبله فههنا سلسلتان سلسلة معلولیات وسلسلة علیات ولا علاقة لعلیة توجد فی ذلک المعلول المفروض بالقیاس الی معلول آخر تحته فی تینک السلسلتین فان تلک المعلولیة لها علیة فی سابق لمعلولیة ذلک السابق علیه سابقة وهکذا فلا علاقة لعلیة فیه فهی کسایر اوصاف ذلک المعلول فصارت تلک المعلولیة معلولیة محضة والمعلول معلولا محضا بالنظر الی تلک السلسلة بخلاف الاوساط فصح قوله کالمعلول الاخیر وصح ان هذا الاخذ لیس اختراعیا وکذا الحال فی التنازل ولا حاجة الی ما قیل معنی قوله کالمعلول الاخیر فیما اذا کانت السلسلة منقطعة فی جانب المعلول والتسلسل باعتبار وجود المسبوقیة فی ذلک الواحد بدون السابقیة ای بدون اعتبارها بالنسبة الی ما تحته قوله فان کان تجویزهم الخ یرید ان یبین فساد قول الخصم بان التسلسل فی المتعاقبات واقع البراهین غیر جاریة ولا یخفی علیک ان هذا الکلام علی الخصم ساقط لان معنی قولهم ان التطبیق غیر جار ان التطبیق الذی تفید تساوی الکل

لجزئیہ او التناہی للسلسلتین لا یجری فی المتعاقبات وآما جریان تطبیق ای تطبیق فرض فلا دخل
لہ فی المقام فان التطبیق قد یکون وقوعہ بان لا تقف الی حد بل یذہبا الی مالا نہایۃ لہ کالتطبیق
علی وجہ التفصیل مثلا فرض آب غیر متناہ وجح ہ ک والاول اکثر من الثانی وفرض فیہا اجزاء ففی
آب آہ ۃ ذ زح وہکذا وفی الثانی ح ط ی وطی ی ک ت الی غیر النہایۃ وطبق ح ج ط علی اہ الیوم وط ی
علی ہ ز بعد انقضاء الیوم وہکذا ولا شک فی ان کل یوم فرض لم یتساویا ولم یتناہیا ففی الیوم ینقل الزیادۃ
ہی آہ عن خطاح ہ الی ہ ز وہکذا فلا یلزم خلف وہذا التطبیق لا یقع الا فی زمان غیر متناہ وقد یکون وقوعہ
بان یتحقق بالفعل فی زمان متناہ بان یفرض انطباق المبدء علی المبدء وانطباق الثانی علی الثانی
وہکذا یقع بالفعل ولا یخفی ان مثل ہذا التطبیق مستلزم فی عدم النہایۃ للفساد فان الزیادۃ لما
کانت فی المبدء وانتقلت منہ وما غابت فی الاوساط لانہا منتظمۃ فلا بد من ان یقع فی جانب
اللاتناہی وہہنا وحسن ہہنا تبین ان تساوی الکل للجزء بط بلا شبہۃ ولنفرض ان حطاح ا تحرک
فی زمان متناہ بحیث ینطبق ح ج علی آ فالقدر الذی کان انتقض بترح ۔ آ و ہو آہ این ہو وہل
المتساوی معقول وان منع شارح حکمۃ العین علی بطلان التساوی کما مر آنفا فاسد صریحا وآما
التطبیق الاول فلا یستلزم تساوی الکل للجزء ولا الانتہار فان الزیادۃ فی الاوساط ینتقل من
مرحل الی مرحل لا یستقر الی الطرف لیلزم المحذور وہذا ہو الذی دعا الخصم علی تجویز التسلسل فی المتعاقبات
وانما قلنا ان التطبیق بہذا النحو واقع فی المتعاقبات ولا یکون وقوع القسم الثانی لان المتعاقبات
غیر موجودۃ معا فان اجری التطبیق فی وجوداتہا الذہنیۃ فہی لیست بغیر متناہیۃ فان تعقل الامر
الغیر المتناہی بان یوجد غیر المتناہی بط ولو فرضنا صحتہ فلا یضر وقوع الزمان الغیر المتناہی من الازل
والمقصود ابطالہ وان اجری فی وجوداتہا الخارجیۃ فوجود کل واحد من آحاد السلسلۃ لیس الا فی وقت
وجد فیہ ذلک الواحد لیس فیما قبلہ ولا فیما بعدہ فلا تطبیق الا فی زمان وجودہ وہکذا واحد آخر وادمت
وجوداتہا غیر متناہیۃ فالتطبیق فی کل الاحاد لکل من السلسلتین الزائدۃ والناقصۃ لا یکون الا فی
زمان غیر متناہ فلا یظہر التساوی ولا الزیادۃ من الطرف الآخر فقد بان ان تجویزہم التسلسل فی
المتعاقبات لانہ واقع ببرہان لاح لہم وان حکمہم بعدم جریان الدلائل لعدم التخلف وہکذا برہان
التضائف فان المستحیل الزیادۃ فی زمان متناہ والسر فیہ ان السلسلتین لو ارتقتا متطابقتین الی

مالا نہایۃ لہ شیئا فشیئا لا دفعۃ ای فی زمان متناہ او ان لا یستلزم التساوی فلا یظہر التخلف فتامل
فی ہذا الکلام فانہ من دقیق المرام وتریرجع الیہ حاصل قول بعض الکملۃ المتاخرین من ان التطبیق
وان کان فعل العقل ویکون فی الذہن لکن قد یکون بحسب حال الواقع وقد لا یکون کک ففی
الاول یکفی التطبیق بین احاد کل من السلسلتین مع آخر تطبیقا اجمالیا بالملاحظۃ الاجمالی لان مصداق
ہذا الحکم متحقق فی الواقع بلا تعمل واختراع واما اذا لم یکن احاد السلسلۃ موجودۃ معا فلا یکفی التطبیق
بین کل من السلسلتین مع احاد الآخر بالملاحظۃ الاجمالی بل لابد من ملاحظات تفصیلیۃ وتطبیقات
تشبیہ لو اعتمل بما جرحن تلک التفاصیل وان لم یکن یرجع الی امر ففیہ ما فیہ فان المتعاقبات
لما قرر انہ لما نحوعن الوجود وجود واقعیا وصادیق تلک المتعاقبات متحققۃ فی ازمنتہا فما المانع
من جریان التطبیق وفی القرا باغیۃ ان الشیٔ لما لم یکن احادہ مجتمعۃ فاین یعرض العدد الغیر المتناہی
لذلک الشیٔ واین یتحقق ذلک الشیٔ حتی ینتزع منہ العدد الغیر المتناہیۃ فیمتنع تحقق العدد الذی
یساوی کلہ جزءہ علی تقدیر التعاقب الی ہہنا کلامہ وفیہ ان للشارح المحقق ان یقول ان
عروض العدد فی مجموع الزمان او فی الدہر کما یجیٔ وینتزع منہ العدد الغیر المتناہی بحسب الواقع فی
مجموع الزمان الیس یمکن الحکم بعدم التناہی للزمان ویلزم منہ ان لا یتصف المعدود والمتناہی
المتعاقب الاجزاء بالعشرۃ او الاربعۃ علی ان الالزام لا یتخرج عن الخصم فانہ قائل بعدم
التناہی للحرکات والزمان فان الزمان موجودۃ بلا شبہۃ وہو کم قابل للقسمۃ والقسمۃ الی اجزاء متساویۃ
ان انتہت فہو متناہ والا فہو غیر متناہ ولا جزء لہ بالفعل ولعل کلامہ وجہا لیس بظاہر من العبارۃ
فان لکل شیٔ ظہرا وبطنا ہذا ولیعلم ان ہہنا عدۃ ابحاث یلیق بان یتعرض لہا الاول ما قالہ من نقفی
اثر المحققین السابقین فاسمی من الرؤسا اللاحقین وہو ان التطبیق المستعمل یراد بہ ما عہد بہ فی
العلوم التعلیمیۃ والفنون الریاضیۃ ہو تطابق احد المقدارین علی الآخر فیکون الدلیل مختصا بابطال
التسلسل فی الاجسام ولواحقہا ولا یجری فی اثبات المبدأ الاول لانہ ہناک لابد من ابطال
تسلسل العلل مطلقا مجردات کانت او مادیات فعلی ہذا ما ہو علیہ المتاخرون من اجرائہ فی کل
شیٔ غیر متناہ لا یصح ثم قال وکلام الشیخ الرئیس ایضا ناطق بہ ہو بہذا التخصیص کلامہ وفیہ انہ ان اراد
ان الاصطلاح وقع علی ہذا فی التطبیق فبعد التسلیم لا یضرنا ولا ینفعہ فان لنا ان نقول نرید معنی

آخر وتحریر الکلام الی الآخر وان ارادان التطبیق فی برہان ابطال التسلسل لایمکن تصحیحہ الا بان یراد ذلک فلانم ذلک فان لنا ان نتوہم بعدان یفرض زیادۃ احد السلسلتین علی الآخر غیر متناہیین مقابلۃ اوائل احدیہما لاوائل الاخری وکذا الثوانی والثوالث ونحکم حکما اجمالیا کما فی المقادیر یعنی والحاصل ان ایقاع التعادل معقول کالمحاذات فی الاجسام واذا وقع التعادل فان ظہرت الزیادۃ التی کانت فی الاول فی الآخر ظہر تناہیہما والا تعادل الجزء الکل کما ہو المذکور فی الشرح بلا مزید علیہ والشیخ فی طبیعیات النجاۃ قال بعد ما بین برہان التطبیق ان ہذا الخلف لازم ان اجتمعت الآحاد وترتبت اما ان کان غیر مجتمعۃ او مجتمعۃ لکن لایکون مرتبۃ فلا برہان علی امتناعہ بل ربما یوجد برہان علی وجودہ کالزمان والحرکۃ وضرب من الملائکۃ والشیاطین بلانہایۃ فی العدد لان مالا یترتب احادہ فلن یتحمل التطبیق واما عدیم الاجتماع ففیہ التطبیق ابعد ثم بین مفصلا وہذا دلیل علی انہ ماخص البرہان بالتطبیق المختص بالمقدار وزعم ان المانع من الجریان ہو عدم الاجتماع والترتیب بلا عدم المقداریۃ ہذا لکن الشیخ قال فی الشفاء واما الکلام فی الامور الغیر الطبیعیۃ فلا کلام لنا فیہ ہہنا والبراہین لایتناولہ وقد ذکر برہان التطبیق ہہنا فالحکم بعدم الجریان یتناولہ ایضا ہذا وآتانی ما قال من عندہ علم الکتاب کتاب الحکمۃ والصواب وہو ہذا: التسلسل التطبیقی فلا یقال بحدوہ ولا تعویل علی برہانیتہ لان فیہ تدلیسا مغالطیا فاللا تناہیات فی جہۃ واحدۃ ربما یتطرق الیہا الزیادۃ من الجہۃ الاخری التی ہی جہۃ التناہی فلیس بتصحیح تحریک اللاتناہی بکلیتہ من جہۃ اللاتناہی واخراجہ بتمامہ عن درجۃ ومرتبۃ وعن الدرجات التی للاحاد بالاسر فی تلک فاذا طبق طرف احدی السلسلتین الغیر المتناہیتین المختلفتین بالزیادۃ والنقصان فی جہۃ التناہی علی طرف السلسلۃ الاخری تطبیقا وہمیا وفرضیا انتقلت الزیادۃ من الطرف ودرجۃ الی حیز الوسط ومرتبۃ ولا یزال ینتقل ویتردد فی الاوساط ما دام الوہم مقیما للتطبیق ولا یکاد ینتہی الی حد معینۃ ودرجۃ بعینہا ابدا ولا یبلغ اقصی الحدود وآخر الدرجات فاذا انقطع عمل الوہم والتطبیق تقف التفاوت والمفاضلۃ علی ذلک الحد وبالجملۃ لامصیر للمفاوتۃ الی جہۃ واللانہایۃ اصلا بل لہ نہایۃ ابدا فی جہۃ التناہی اما فی حد الطرف واما فی شیٔ من الحدود والاوساط ہذا کلامہ ولا شبہۃ فی صحتہ فی غیر المرتبات وفی غیر المجتمعات وقد تردد اما المرتبات ففی صحۃ ہذا الکلام خفاء فان الحکم الجلی لا یمنعہ مانع فان لنا ان نحکم

حکما اجمالیا مطابقا للواقع ان کل اول احدی هاتین السلسلتین مطابق لاول اخری منهما وهکذا وتوضیح فی المقدار فلنفرض مقدارین وهما آ الی ب غیر متناه وح ا لک ولنفرض ان الثانی اصغر ولنفرض ان فیهما اجزاء بالفعل ففی الاول آه وه ود ود ز وهکذا وفی الثانی ح ح وح ط و ط ی وهکذا ولاشبهة فی ان تحریک محرک ولیکن الواجب تعالی یح ح وح ط و ط ی دفعة ای فی ساعة الی آه ممکن ففی ساعة محرک ح ح یحرک فیها ح ط ولک ان تقول ان المعترض قد بنی کلامه علی ان تحریک غیر المتناهی واخراجه عن حیزه بالکلیة محال فحینئذ یقول لایمکن التطبیق الا باخراج الغیر المتناهی الناقص عن حیزه حتی ینطبق المبدء علی المبدء والاوساط علی الاوساط وهذا محال فلا مجال لهذا الجواب والاولی ان یقال لیس المراد بالتطبیق ایقاع المحاذاة حتی یستلزم الخروج عن الحیز بل المراد تعیین المراتب فی سلسلة بازاء مراتب السلسلة الاخری بان یحکم العقل بمعونة الوهم ان فیها اول کما ان فی الاخری اول وفیها ثان کما ان فی الاخری ثان وهکذا یحکم اجمالا بان مراتب الناقصة بازاء مراتب الزائدة فان ذهب المراتب فیهما الی اللاتناهی فالتساوی والا ینفذ مراتب الناقصة ویبقی شیء من مراتب الزائدة فیلزم التناهی وهذا النحو لایستلزم خروج احدهما من حیزها الی حیز اخری حتی یلزم التحریک فاندفع الاعتراض وتم البرهان ولئن سلم ان انتقال الثانی من محل الاول مع فانا نثبت المطلوب علی محاذاة ما قالوا فی ابطال الخلاء وغیره بما تلخیصه ان التسلسل ان کان واقعا لتحقق هذه الشرطیة وهی انه اذا انطبق الکل علی الکل فی زمان متناه یلزم تساوی الکل علی الجزء او تناهی الغیر المتناهی وان شئت قلت المفاوتة فی جهة عدم التناهی فان قلت ح ان المقدم محال وهو التطبیق دفعة فیجوز ان تستلزم مثله وهو التساوی او التفاوت فی جهة عدم التناهی قلنا لا دخل للتطبیق فی لزوم الاستحالة فانه لو فرض التطبیق فی المتناهیین لایستصحب محذورا فلا بد من ان یکون مناط الاستحالة هو عدم التناهی فان قلت ان للمجموع مدخلا فی استلزام المحذور قلنا ان اردت المجموع من حیث انه مشتمل علی شیء مستلزم للفساد فلا ینفعک فان اشتمال المجموع لیس الا علی شیئین عدم التناهی والتطبیق والثانی غیر مستلزم فالاول مستلزم فهو باطل بحث وان اردت ان المجموع بما هو مجموع مستلزم فنقول ان المجموع من تلک الحیثیة لایکون مستلزما للفساد الا اذا کان بین الاجزاء تناف وان شئت قلت ان المجموع لایکون محالا الا اذا کان متضمنا لتنافی الاجزاء واما اذا لم یکن بین الاجزاء منافاة فلا شبهة فی انه لا دخل

الاجتماع فی الفساد وفیہ نظر فان لاحد ان یقول ان التطبیق مفہوم واحد واقع علی المتناہی ووقوعہ علی غیر المتناہی فرضا کما ان الحدوث الدہری او الزمانی واقع علی الواجب تعالی فرضا ووقوعہ علی الممکن ووقوع التطبیق علی غیر المتناہی یجوز ان یکون محالا مما لا یقتضیہ طبیعۃ عدم التناہی لانہا اقتضت عدم التطبیق کالحدوث ووقوعہ علی الحادث ممکن وعلی الواجب مستحیل لاقتضاء القدم فلو فرض ان حدوثہ مستوجب لمحذور فلا محذور کذا ہہنا لانہ لا دخل علی مقدمات اوردہا المستدل فیکون سالما عن المنع ولا یصلح ہذا الکلام غیر المنع لان ذلک التزام ان المجموع متضمن للتنافی لان عدم التناہی مقتض لعدم التطبیق فالتطبیق مناف لذلک لعدم بالفرض لمنافاتہ لملازمہ وہذا غایۃ تقریر الکلام ولکن بعد فیہ خفاء فان طبیعۃ غیر المتناہی لو نظر الیہا مع قطع النظر الی لزوم التساوی والمفاوتۃ لا یابی التطبیق ویحکم بہ العقول الصافیۃ بانوہم بغیر شائبۃ الخفاء وللمجادل للمنع دائرۃ وسیعۃ وقطرہا طویل وسول الطبع فیہ سریعۃ ولوجود ذلک نرفع الجوابان والجواب عنہ ان الشرطیۃ القائلۃ ان المتفاوتین فی جہۃ وغیر متفاوتین فی اخری ان حرک احدہما ینقلب الی عدم التفاوت او التفاوت فی جہۃ عدمہ کاذبۃ بداہۃ فان قلت مثل ہذا الکلام ناہض فی عدیم الاجتماع قلنا ان اردت بالشرطیۃ فی عدیم الاجتماع انہ ان حرک فی زمان متناہ لکان کذا وکذا نمنع کذبہا فان ہذا مثل ان یقال ان الجسم العدیم الانتقال لو تمکن فی ہذہ الدار ینقلب الی الوجود وان اردت انہ ان حرک فی زمان غیر متناہ لکان کذا وکذا فاستلزام المقدم التالی مم وہذا غایۃ ما یمکن ان یتیسر فی ہذا المقام والثالث مامر ولا جناح ان نزدک ایضاحا فنقول ہہنا مقامان الاول الالزام علی الخصم بمعنی ان تفرقتہ نہوض البرہان فی المجتمع الاحاد وعدمہ فی عدیم الاجتماع بط وبعد ذلک تفرقۃ الملزوم بان الماضی حامل للنہوض والمستقبل غیر حامل ہذا باطل فان الزمان والحرکۃ امران واحدان من الازل الی الابد لا اجزاء لہما بالفعل لا فی الماضی ولا فی المستقبل فان قالوا ان المستقبلۃ ما خرجت من القوۃ الی الفعل بجمیعہا وما خرج منہا الی الفعل فہو متناہ وہکذا کل ما یخرج ولذا حکموا بان التسلسل فیہا لا تقفی بخلاف الماضی قلنا ہذا الحکم بحت فان الامر المتصل ولو کان غیر مجتمع الاجزاء فکلما خرج او اخرہا خرج اوائلہا الی الفعل مع انہ ان قیس الی الحال فکلاہما تساویا القدمین فی ذلک وان قیس الی الماضی فہذا باطل ان المستقبل معدوم فیہ لکن لقائل ان یقول ان المستقبل بالقیاس الی الماضی معدوم کما ان الماضی بالقیاس الی المستقبل

معدوم فالحکم بان الماضی خارج الی الفعلیۃ دون المستقبل تدلیس صریح وان قالوا ان الماضی متوقع
بل انقضی والمستقبل متوقع والمتوقع معدوم بداہۃ قلنا ان ارادوا بالتوقع بالنسبۃ الی الحال فہذا
لا یستلزم المعدومیۃ مطلقا واما بالنسبۃ الی الطرف الذی وجدا فیہ فہما سواسیان والمقام الثانی التحقیق
ان معنی البرہان فی الحقیقۃ ناہض فی الماضی دون المستقبل فنقول بمثل ما مر فان قالوا ان الحرکات
والازمنۃ لیست بامور واحدۃ بل امور متفارزۃ قلنا لو قطعنا النظر عن اتصال الزمان والحرکات
نجد التفرقۃ بین الاتصال وعدمہ فی ہذا الحکم فان العقل ان جوز نہوض البرہان فی امور متفارزۃ
منقضیۃ لاخری ان یجوز فی امور متفارزۃ مستقبلۃ بالبیان الذی مر واذ قد تقرر ہذا فیحتمل ام
ابدیۃ العالم والمسلمون کلہم قائلون بہا فان اہل النار معذبون واہل الجنۃ یحصلون اللذات الی الابد
فہذا الاجزاء بکما ضر الخصم ضرہم ایضا فلا بد من امور الاول ابداء التفرقۃ وحالہا قد عرفت والثانی
ان اصل البرہان بطل وہذا کما تری والثالث الزام ان الجریان فی المنقضی بطل وہو الاحق بالقبول
ولعلک تقول ابداء التفرقۃ بان الماضی قد خرج من القوۃ الی الفعل فی الواقع والمستقبل
لم یخرج الی الفعل فی الواقع بل لا تقضی فیہ فاحاد الامور الماضیۃ قد اتصفت بالاولیۃ والثانویۃ
فی الواقع فیجری التطبیق بان یحکم العقل اجمالا بان فی السلسلۃ الزائدۃ اول وفی الناقصۃ ایضا
اول وفی الاولی الثانی وفی الثانیۃ الثانی وفی الاولی الثالث وفی الثانیۃ الثالث وہکذا وہذا
الحکم الاجمالی من العقل مطابق للواقع وہو المراد بالتطبیق سواء کان لفظ التطبیق فیہ حقیقۃ او مجازا
بحسب اللغۃ فنقول ان کانت مراتب الزائدۃ مثل مراتب الناقصۃ یلزم التساوی والا ینقطع
مراتب الناقصۃ ویبقی مراتب الزائدۃ یلزم التناہی واما الامور الاستقبالیۃ لما لم یخرج من القوۃ
الی الفعل الا متناہیا فلا یتصف احادہا بالوقوع فی المراتب الا فی المتناہی فلا یلزم الخلف والجواب
عنہ انہ ہب ان الامور الماضیۃ قد خرجت من القوۃ الی الفعل لکن علی التعاقب فای قدر خرج
فہو متناہ فلیس ہناک وقوع احادہا فی المراتب الا الاحاد المتناہیۃ فکیف یجری البرہان والا جمیعہا
فہو مجموع امور موجودۃ ومعدومۃ فلا یتصف احادہا بالوقوع فی المراتب اصلا فالحکم بالتطبیق غیر
مطابق للواقع وان تشبثت بحدیث الدہر فہو کلام آخر یجری فیہ البرہان فی الماضی والمستقبل
فیبطل قول الفلاسفۃ فی الدہر وہہنا الکلام علی تقدیر عدمہ واذا لم یکن اجتماع دہری للامور

الماضیۃ فکل ما خرج الی الفعل متناہ قبلہ متناہ آخر وہکذا فلا وجہ لجریان التطبیق فیہ فتأمل فانہ لطیف غریب
والرابع ما اوردہ بعض الفضلاء من ان جریان التطبیق لا بد لہ من ترتیب ما وہہنا الترتیب فی المتعاقبات
غیر معقول فان الترتیب لیس الا التقدم والتاخر وہذان لا یعرضان فی الخارج فان المقدم
معدوم وقت وجود المتاخر فلا یخلو من ان یتصف المقدم بالتقدم فی الخارج فی وقت بدون ان
یتصف المتاخر بالتاخر فیہ وہذا باطل فان التقدم والتاخر متضائفان وتحقق المتضائفین بتخلف
احدہما عن الآخر باطل واما ان یتصفا معاً بوصفیہما فہذا ایضاً باطل لان المعدوم کیف یتصف بصفۃ
ثبوتیۃ فلا بد من ان یتصفا بوصفیہما فی الذہن فان اراد واجراء البرہان فی غیر المجتمع فی الخارج
فغیر صحیح لانہ لا ترتیب فیہ وان ارادوہ بحسب الذہن فالذہن لا یقدر علی استحضار غیر متناہیۃ ہذا وہذا
تعلیم منہ ان تحقق حادث بعد لا یمکن الا بتحقق ذلک المعد فی الذہن والجواب بوجہین الاول ان
التقدم والتاخر وان کانا امرین اعتباریین لکن لیس عروضہما بشئی مما یتوقف علی وجود المعروض
فی الذہن کموضوعات القضایا المنطقیۃ بل ہما کالوجود فیکفی ان یکون المعروض بحیثیۃ لو تصورہ
متصور یحکم علیہ بانہ مقدم فاتصاف شئی بالتقدم فی الذہن بہذا المعنی فان البداہۃ شاہدۃ بان زیداً
مقدم فی الحین لا یتوقف علی وجودہ فی ذہن وکیف یتوقف ولا یوجد فی الذہن ما ہو موجود فی
الخارج تشخصاً فیتغایر ان وجوداً فلا یکون الموجود الخارجی بحسب الطبع مقدماً فی الواقع فالحکم بالتقدم
اشبہ بالحکم الواقع علی الممتنع کما یقال ان الماہیۃ المجردۃ معدومۃ فتامل والوجہ الثانی من الجواب ما افادہ
من ہو محیط العلم الجسیم ان تخلف احد المتضائفین عن الآخر فی الزمان غیر مستحیل بل القدر الضروری
ہو لزوم الاجتماع فی ظرف الواقع ہذا ولا یمکن الاعتذار بہ فی ہذا المقام فان الشارح جعل حدیث الدوام
جواباً آخر واجراء البرہان بحسب الواقع فی الازمنۃ جواباً علیحدۃ وہذا القیل وارد القال علی الوجہ الثانی
لا علی تقریر القراباغیۃ فانہا تجعل الکل جواباً واحداً وہذا لا یقتلع مادۃ الشبہۃ فان العالم عند ہذا القائل
حادث فالواجب تعالی موجود ولیس معہ شئی فالعالم متخلف عنہ فہو مقدم فیلزم التخلف عن التاخر
فی الواقع لانہ لا زمان ہناک حتی یقال ان حامل التخلف احد المتضائفین ہو الزمان فاما المصیر الی
ما سبق او التزام جواز التخلف فافہم وما اورد فی القراباغیۃ علی اصل الاعتراض بانہ یبقی الکلام فی امر
علی تقدیر الاجتماع ایضاً لا ترتیب فی الخارج لکون التقدم والتاخر من المعقولات الثانیۃ فلا یکون

معروضهما متصفا بهما الا فی الذهن والذهن لا یقدر علی التفصیل والقول باجتماع منشاء انتزاع التقدم والتاخر فی الخارج لا یفید لان منشاء الانتزاع فی المعدات ایضا تحقق ویمتنع کون المعدات منشاء انتزاع التقدم والتاخر فی الخارج یستلزم انتفاء الصدق والکذب فی احکامهما انتهی ویرد علیه ان منشاء انتزاعها فی المجتمع الاجزاء مجتمع فیجری فیه البرهان دون منشاء انتزاعها فی غیر المجتمع وهذا الایراد لا یضر فانهم الخامس النقض لاصل الدلیل باعداد بان الدلیل جار فیها مع انها غیر متناهیة وفیه نظر فانه ان اراد الناقض ان العدد غیر متناه موجود بلا معروض وینقض الدلیل به فهذا بط فان وجود العدد بدون المعدود فی الخارج بط وفی الذهن مسلم لکن وجود عدد غیر متناهیة بصور تفصیلیة لاجزائه غیر مسلم ووجوده بصور بسیطة مسلم ولکن لا ینقض به الدلیل وان اراد ان وجوده فی المعدودات الغیر المتناهیة متحقق والدلیل منقوض به فلا یخ اما انه ناقض علی المتکلم فهو غیر وارد فان المتکلم منکر لعدد غیر متناه مطلقا او ناقض علی الخصم فلا یخ اما انه ناقض فی المرتبات المجتمعة فغیر وارد وهو ظ او ناقض فی غیرها فلم اعتذار بعضها مر وبعضها یاتی قوله فیرد علیه الخ قال بعض الفضلاء ما حاصله ما یقال من انه لا وجود للمجموع فی هذه الصورة لا فی مجموع الزمان ولا فی جزء منه اما عدم وجوده فی مجموع الزمان فلان المجموع انما یتحقق بعد وجود جزئه الاخیر وقد انتفی بعد ذلک المجموع لان المفروض التعاقب بین اجزائه وانتفاء الجزء یستلزم لانتفاء الکل فیثبت عدم وجود المجموع فی مجموع الزمان واما عدم وجوده فی جزء من الزمان فلانتفاء بعض الاجزاء فی ذلک الجزء فان قلت المجموع عبارة عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجود فالمجموع موجود البتة فاقول ان اراد من جمیع الاجزاء فی المقدمتین کل واحد منها فالصغری ممنوع اذ لیس المجموع واحدا منها وان اراد کل واحد فی احدهما والمجموع فی الاخری فتکرر الاوسط مم وان اراد مجموع الاجزاء فیهما فیلزم المصادرة اذ الکبری عین النتیجة وفیه نظر فان هذا بیان غیر موصل الی ما بینا فی قول الشارح فان کلامه ان کان الزاما علی الخصم فعدم وروده ظاهر فان الزمان والحرکة موجودان متصلان ولا یمکن وجود الحرکة الا فی مجموع الزمان والزمان نفسه موجود فی نفسه لعدم قراره وهذا عند الخصم فلا یمکن المنع علی الموجود فی المجموع من الزمان فتامل فیه وان کان تحقیقا فکذلک ابعاض المجموع المتعاقب الاجزاء موجودة فی ابعاض الزمان بمعنی ان زیدا موجود امس وعمرا الیوم وهکذا وهذا هو المراد بوجود المجموع فی المجموع وهذا الوجود غیر منکر

ولم یرد ان المجموع مستمر فی مجموع الزمان او ان الکل موجود فی قدر فاستمر و لتفصل اختلال مقدماته
قوله وقد انتفی بعض ذلک المجموع لان المفروض التعاقب بین اجزائه قلنا ان اراد انه انتفی ذلک البعض
فی مجموع الزمان ای فی تمام الزمان انما وجد فی بعض منه فهذا مسلم لکن هذا لا ینافی ما ادعی الشارح وان اراد
غیر ذلک فلا بد او لا من التصویر قوله وان اراد ان مجموع الاجزاء فیها الخ قلنا المدعی کما ذکرنا
بدیہی و ہو وجود المجموع فی المجموع وقد نبہ علیه بالتفصیل وہذا کما یقال ان ہذا انسان لانه حیوان ناطق و
بالجملة اذا کان المدعی بدیہیا فلا باس بان ینبه علیه ببیان واضح منه بوجه ولا ینفع المواخذة
علیه وکثیر یقع کما قلنا جمیعا فی تفسیر الوجود بالکون فان قیل مثل ہذا الوجود لا ینفع فی ہذا المقام
فان التطبیق لا یظہر اثره قلنا قد آل الامر الی منع جریان التطبیق وہذا ایراد آخر وان ارجع
ہذا الیه قلنا نزعه ولا یضر فان المقصود ان الشارح بری من ان یورد علیه ایراد ابعد ایراد قوله
بل للوجود فرد آخر عند الفلاسفة الخ ما مر کان اعتراضا علی الخصم القائل بجواز التسلسل فی
المتعاقبات باعتبار اجزاء الیرهان بحسب وجوداتها الزمانیة وہذا اعتراض آخر باعتبار الوجود الدہری
فلنفصل اولا معنی الدہر ثم نشتغل برأسه فنقول قد مر ان الدہر لیس مرادبه فی عرفهم الا الواقع
ولیس للواقع امرا زائدا علی الکون فی نفسه سواء کان رابطا او لا ولا ینتظر فیه کون ذلک الکون
مختصا بحد دون آخر کما یعتبر فی متی واین فزید وعمرو ان قطعنا النظر عن کونهما فی بعض من الزمان
ونظرنا الی وجودهما فلا نجد ذینک الوجودین الا معین وہذا نحو اصطلاحهم وبهذا الاعتبار یکون الواجب
والعقول والحوادث کلها دہریات وربما یریدون به تسمیة نسبة الشیء المتغیر الی الثابت دہرا قال
الشیخ فی طبیعیات النجاة فی فصل الزمان لیس کلما وجد مع الزمان فهو فیه فانا موجودون مع
البرة الواحدة ولسنا فیها بل الشیء الموجود فی الزمان اما اولا فاقسامه ہو الماضی والمستقبل و
اطرافه من الزمان ہو الآنات واما ثانیا فالحرکات واما ثالثا فالمتحرکات فی الحرکة والحرکة فی الزمان
فیکون المتحرکات بوجه ما فی الزمان وکون الآن فیه ککون الواحد فی العدد وکون الماضی والمستقبل
فیه ککون اقسام العدد فیه وکون المتحرکات فیه ککون المعدودات فی العدد وما ہو خارج من ہذه
الجملة فلیس فی زمان بل اذا قوبل مع الزمان فاعتبرته وکان له ثبات مطابق لثبات الزمان
سمیت تلک الاضافة وذلک الاعتبار دہرا له فیکون الدہر محیطا بالزمان ہذا وربما یقولون کما فی المحاکمات

للامام الرازی ان نسبۃ المتغیر الی المتغیر ہو الزمان ونسبۃ المتغیر الی الثابت ہو الدہر ونسبۃ الثابت
الی الثابت ہو السرمد ولعل المعلم الاول فی کتابہ المسمی بالفلسفۃ الخاصۃ المعروف باثولوجیا فی المیمر التاسع
بہذا المعنی قال بان الواجب لیس فی الدہر وہذہ العبارت تحتمل المعانی المتقاربۃ الاول ان الزمان
والحرکات والحوادث متغیرات والاولان ظاہران فی التغیر والثالث فی الوجود فانہ ما کان لہا وجود
فتغیر من العدم الی الوجود فنسبۃ الشیٔ الی الزمان المتغیر فی نفسہ کما قلنا ان زیدا حادث فی الغد
وان الحرکات الفلکیۃ فی الزمان او نسبۃ الزمان الی نفسہ معتبر بالزمان وہذا معنی قولہ نسبۃ المتغیر الی
المتغیر زمان والدہر ہو الواقع نفسہ فاذا نسبنا الشیٔ المتغیر الی المتغیر الیہ فنقول ان الحرکۃ موجودۃ
فی الواقع فتلک النسبۃ یقال الیہا الدہر فہذا محیط بالزمان واما السرمد فہو الذی لا تغیر فیہ اصلا کما یقال
ان الواجب تعالی موجود فیہ کالسرمد نسبۃ شیٔ الی شیٔ بحیث لا یکون فی نفس نسبۃ ولا فی احد المنتسبین
تغیر اصلا وہو المعنی عن قولہم نسبۃ الثابت الی الثابت سرمد فما وقع من الامام الرازی فی المحصل
من ان مفہوم کان ویکون لو کان امرا موجودا فی العین لکا● ما بان یکون قار الذات فیستلزم
ان لا یکون موجودا فی المتغیرات وان کان غیر قار الذات استحال الوجود فی الثوابت یلوح
علیہ اثر الضعف والثانی ما قال السید قدس سرہ الشریف فی شرح المواقف ان الموجود اذا کان
امرا متصلا سواء کان اتصالہ بالذات او بالعرض غیر قار کالزمان والحرکۃ کان مشتملا علی اجزاء غیر مجتمعۃ
ولا شک فی ان الغیر القار الذی اتصالہ بالعرض لابد من ان ینطبق علی الزمان ومثل ہذا التغیر
یسمی متغیرا تدریجیا واذا کان امرا دفعیا فلابد من انطباقہ علی طرف من الزمان فہو ایضا لا یوجد
الا فی الزمان فہذان المتغیران یوجدان فی الزمان وہذا ہو نسبۃ المتغیر الی المتغیر واذا کان
امرا ثابتا لا تدریجا ولا دفعیا فہو لا یوجد فی الزمان مستغن عنہ فنسبتہ الی الزمان نسبۃ الی
سائر الثوابت فاذا نسب متغیر الی المتغیر بالمعیۃ فلابد ہہناک من زمان فی کلا الجانبین
واذا نسب الثابت الی المتغیر فلابد من الزمان فی احد الجانبین فقد واذا نسب ثابت ثابت
الی ثابت کان کل من الجانبین بریا عن الزمان فہذہ معان معقولۃ متفاوتۃ عبر عنہا بعبارات
مختلفۃ والثالث ما قال المحقق فی نقد المحصل لا شک فی ان وقوع الحرکۃ مع الزمان لیس کوقوع
الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان ولیس کوقوع القار الذات الباقی مع القار الذات

الباقي كالسماء مع الارض وهذا الفرق معقول فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة ويمكن ان يرجع الكل الى امر واحد بتكلف ليرد ان اشتهيت التفصيل فلا باس بان ترجع الى المفصلات والتحقيق في هذا المقام ان حاصل قول الفلاسفة في الدهر يرجع الى الزمان والحركات وتخصيص باجزائها من الحوادث كلها موجودة في حاق الواقع معا فهي في الدهر امور قارة اذ لا تجدد فيه ولا تعاقب عندهم فالزمان والحركات قارة كسائر القوار والحكم بالتجدد وعدم القرار صار مخالفا للواقع ونفس الامر كاذبا محضا ولم يبق في البين الا التقدم الرتبي كما في سائر القوار وهذا مكابرة ومنحة بل قعقعة من القعاقع وبعبارة اخرى انه على هذا التقدير ان الزمانيات المتخصصة بازمنتها كلها في الواقع على نسبة المكانيات في المكان ولا شك ان الزمان يمر عن الزماني فالزماني كان موجودا في زمان ثم يصير موجودا في زمان آخر فهذا المرور اما بخروج الزماني من الزمان بالحركة الى زمان آخر فيكون الزمان مسافة الحركة واما بانتقال الزمان عن مقارنته ويجيء زمان آخر بدله فالزمان متحرك اذن واما بانعدام ذلك الزمان ووجود زمان آخر بدله ولا رابع والاولان باطلان بالضرورة فتعين الثالث فاذن انعدم ووجد آخر خلفه وليس ظرفه الا الواقع فلزم التجدد في الواقع بلا اعتبار المعتبر فبطل المعية الدهرية وبوجه آخر على قولهم القبلية الانفكاكية ليست في حاق الواقع وليس فيه الا الرتبة كما في المكانيات فيكون الحكم بالقبلية الانفكاكية كاذبا مخالفا للواقع فبابطال قبلية تثبت بها الزمان فقد بان لك ان قولهم في الدهر باطل وقد بان لك ايضا ان الاعدام الزمانية ووجوداتها اعدام ووجودات واقعية ومعية زماني مع زمانه لكونه فيه ومعية الزمانيين لكونهما فيه معية دهرية فانهما معنيان في الوجود من دون اعتبار معتبر وفرض فارض واذا عدم الزمان ويبقى مظروفه فالزماني واذا عدم احد الزمانيين مع زمانه صار الزماني بعد زمانه وبعد الزماني الآخر بحسب الواقع لان الزمان او الزماني قد انعدما في حد نفسهما من دون اعتبار المعتبر مع بقاء وجود الزماني وذلك الزمان او وجود الزماني الآخر كائنين من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقس القبلية على البعدية فالقبلية الزمانية والمعية الزمانية والبعدية الزمانية قبلية دهرية ومعية دهرية وبعدية دهرية لا غير فليس للمعية الدهرية المغايرة للزمانية المجامعة للقبلية والبعدية الزمانية مفهوم محصل بل هي قعقعة من القعاقع فما افاد السيد المحقق قدس سره ان نسبة المتغيرات فيما بينها بالمعية

ونسبۃ الثابت الی الزمان بالمعیۃ ونسبۃ الثابت الی الثابت مفہومات متغایرۃ یعبر عنہا
بعبارات مختلفۃ لم یفقہ بعد لان مفہوم المعیۃ لیس الا وجود الشیئاین فی حدود نفسہا بلا اعتبار
معتبر بحسب الواقع وہذا مفہوم المعیۃ وہی شاملۃ لمعیۃ المتغیر مع الزمان ومعیۃ الزمانیات فیما بینہا
ومعیۃ الثابت للزمان والزمانی ومعیۃ الثابت للثابت ونہذا ظہر فساد قول ناقد التنزیل ایضا
وبما تلونا فی المعیۃ یظہر حال القبلیۃ والبعدیۃ اللتین بحذائہا لان مفہوم القبلیۃ کون احد الشیئاین
فی حاق الواقع مع عدم الآخر فیہ ولا یوجد الآخر الا وقد وجد الاول فی حاق الواقع من دون
اعتبار المعتبر ومفہوم البعدیۃ کون احد الشیئاین فی حاق الواقع مع عدم الآخر الطاری فیہ
من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض وہذہ القبلیۃ والبعدیۃ کلاہما بحسب الوجود الواقعی
الذی من دون فرض الفارض وہما کما یوجدان فی المتغیرات یوجدان فی الثوابت فان اللہ تعالیٰ
قبل کل حادث فی الوجود الواقعی کذلک بعد کل زائل فی حاق الواقع فقبل کل شئی ہو اللہ و
بعد کل شئی ہو اللہ والبقاء الدائم لیس الا للہ واذا ایقنت ما تلونا علیک فاعلم ان ما قال
الامام ان مفہوم کان ویکون لو کان موجودا الی الآخر حق لا غبار علیہ وحاصلہ ان القبلیۃ والبعدیۃ
والمعیۃ بحسب الوجود الواقعی وبلا اعتبار معتبر ثابت للاشیاء ان کان معروضہا امرا غیر قار الذات
کما زعموا فلا یوجد فی الثوابت فینتفی القبلیۃ والبعدیۃ والمعیۃ فیہا وہذا باطل کما بینا وان کان
قار الذات فلا یوجد ہذہ الاوصاف فی المتغیرات فلا سبیل الی وجود مفہوم کان ویکون
فی الخارج اصلا انما المعروض لہذہ الاوصاف الاشیاء الموجودۃ فی حاق الواقع لکن باتصاف
الاشیاء بالقبلیۃ والبعدیۃ والمعیۃ یتوہم امر ممتد یجعل ظرفا للاشیاء المتقدمۃ والمتاخرۃ بحسب التوہم
ومنشاء ہذا التوہم اتصاف تلک الاشیاء المذکورۃ بالاوصاف المذکورۃ بحسب نفس الامر وبعض
ما فیہ التقدم والتاخر مصحح لتوہم الامتداد الاطول بینہا وبعضہا مصحح لتوہم الامتداد الاقصر علی
حسب تعلق ارادۃ الخالق جل مجدہ فاوجد الخالق ممکنا ثم اوجد ممکنا آخر بعدہ وجعلہا بحیث یتوہم
بینہا مدۃ ثم خلق ممکنا آخر وجعلہ بحیث یتوہم بینہ وبین الاول مدۃ اطول بحیث یکون المدۃ التی بین
الاول والثانی بعضا منہا وہکذا کما قد بینا سابقا واذا ایقنت ہذا فاعلم ان ما قال الشیخ فی النجاۃ
ومثلہ قال فی الشفاء فمخدوش لانہ مبنی علی ما حقق قبلہ ہو ان الزمان امر موجود مقدار الحرکۃ واللہ

معروض للقبلية والبعدية بالذات فما هو خارج عنه غير متصف بهما وقد دريت من اثبات الزمان بهذا الشان ان قول الفلاسفة في الدهر مما لا سبيل اليه لكن غمض الشارح المحقق رحمه الله عن ابطاله وشمر الذيل لابطال ملزومه وهو التسلسل في المتعاقبات الموجودة في الدهر على رائهم فاحفظه فانه ملحق غريب فلنرجع الى شرح الكتاب فنقول قول الشارح بل الموجود آه مؤاخذة اخرى على الخصم حاصلها ان المتعاقبات كلها موجودة معا في الدهر فان الدهر لا تعاقب فيه كما عرفت فنسوق الكلام الى الآخر باعتبار هذا الوجود ولا ينفع القول بان التطبيق لا تقتضى فان المتعاقبات مجتمعات في وعاء الدهر فان تصوير الدهر كما مر لا تقدم ولا تاخر فيه في درجة واحدة كما ان زيدا وبكرا وخالدا مرتبين في الصفوف ومتقدم بعضهم على الآخر مجتمعون في الزمان كذلك المتعاقبة في الزمان مجتمعة في الدهر فان الدهر كما فسر هو الواقع نفسه لا تقدم ولا تاخر فيه فهذا والمجتمعة في الزمان سواسيان فانتفى العائق عن جريان البرهان وما في القرابا غية ان الفرق بين الوجود على سبيل التعاقب والوجود في الدهر انه في الاول للمجموع وجود حقيقة بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في زمان وهذا الوجود ثابت للكل في زمان متناه او في آن وباق فان المجموع المبتدأ من هذا اليوم الى الازل موجود اليوم بهذا المعنى ولم يوجد المبتدأ من الغد وبعد الغد مثلا ويبقى موجودا بهذا الوجود بخلاف الثاني فانه ليس موجودا على ذلك الوجه بل مجتمعة الافراد غاية انه ليس موجودا مجتمعا في آن من الآنات ولا في زمان من الازمنة المتناهية بل في مجموع الزمان الغير المتناهي كلام ما ول او فاسد ثم ما فيها بعد قسط من القول فقوله بل للوجود عندهم آه وقع في البين لا حاجة اليه فاسد فانه بما تقرر يمكن ان يكون دخلا صحيحا آخر غير ما مر واعترض على هذا النحو من الجواب من اقتضى اثر الحكماء فاسمى من الروساء بان ما يفرض من التطبيق في المتصلات الغير القارة في سنخ حقيقتها في نحو وجودها الزماني ان كان بحسب الخارج فمن المحالات التي لا تصلح ان يبنى عليها لزوم الانقطاع في الواقع وان كان بحسب الذهن فانما يتاتى فيما يرتسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناهي ما ارتسم منها في الذهن دون ما وجد منها في الخارج وفيه بحث لانه ان كان مدار كلامه على عدم الاجتماع فهو فاسد فان الكل مجتمع في ظرف الدهر وان لم يكن مداره على ذلك فهو جار في المجتمع ايضا والجواب ان التحقيق المتعاقبات موجودات زمانية وموجودات دهرية لا بمعنى ان لها وجودين فانه ظاهر الفساد فان الشيء الواحد

لا یکون لہ وجود اکثر من واحد فللمتعاقبات وجود واحد ولہا اعتباران اعتبار زمانی وہو یستلزم التعاقب کتعاقب المرتبۃ فی المکان واعتبار دہری وبہذا الاعتبار لا تعاقب فیہ وکذلک التعاقب فی المرتب فی المکان فان وجودہ الزمانی لا تعاقب فیہ والتطبیق امر ذہنی باعتبار الخارج فہذا التطبیق لا یمکن الا بالتعاقب فی الزمان والتعاقب غیر متناہ فلا یظہر التفاوت ولا التساوی و اجتماع تلک فی الدہر باعتبار غیر نافع فتامل فان فیہ تدلیسا وخبطا لان المتعاقبات موجودات واقعیۃ مجتمعۃ فی الدہر ای فی حاق الواقع وکذا الزمان ففی السلسلۃ الزائدۃ مراتب اول وثان وثالث الی غیر النہایۃ وکذا فی الناقصۃ وآحاد السلسلۃ واقعۃ فی المراتب فی الواقع من دون اعتبار المعتبر فللعقل ان یحکم فی الاولی اول وکذا فی الثانیۃ وبعدہ فی الاولی ثان کما فی الثانیۃ ویحکم بان بازاء کل مرتبۃ من الاولی مرتبۃ من الثانیۃ وہذا حکم للعقل صادق قطعا فان کان بحذاء کل مرتبۃ من الاولی مرتبۃ من الثانیۃ فالتساوی والا فالانقطاع فقد تم الکلام وکذا یلزم الاستحالۃ فالحکم بہذا الوجہ بالتطبیق یجری فی المتعاقبات بحسب الوجود الزمانی علی تقدیر ثبوت مزعومہم فی الدہر فکون الوجود الزمانی ہو الوجود الدہری انما یفید جریان البرہان فی المتعاقبات بکلا الاعتبارین فافہم فانہ حقیق بالقبول لانہ ملحق غریب وہہنا مواخذۃ اخری تمثل ما مر فان الزمان الابدی ایضا فی الدہر معا وکذا ما فیہ فیجری البرہان فی الماضی والمستقبل علی سبیل واحد فہذا کما ضر بخصم المتکلم ایضا فان قلت ان کلام الشارح بالنظر الی الدہر وقع مشاجرۃ مع الخصم کما یشیر الیہ قولہ فینبغی الی الدہر ولفظ عندہم قلنا تصویر الذی مر لا یمکن انکارہ من المتکلم ایضا فہو والخصم متساویا الاقدام فی ذلک کذا قیل والحق ما اوردناہ سابقا ان المتکلم لا یقول بالدہر کما یقول الفلاسفۃ ویستیقن ان مزعوم الفلاسفۃ فی الدہر قعقعۃ والحاصل ان الشارح المحقق رحمہ اللہ شمر الذیل لالزام الفلاسفۃ بان علی قولہم فی الدہر یلزم جریان البرہان فی المتعاقبات الماضیۃ والمستقبلۃ من کلا الجانبین وہذا لا یضر المتکلم فانہ یری تناہی الاستقبالیات ایضا لکن یقول ان تناہی الاستقبالیات متناہ لا تقفی بحسب الواقع فلا تنافی ابدیۃ لذائذ الجنۃ وآلام جہنم وابدیۃ العالم الاخروی ولزم من ہذا بطلان مزعوم الفلاسفۃ ان لا تجدد ولا تعاقب فی الدہر فتامل فیہ وتثبت فانہ مع وضوحہ نکیر فی ذلک ہذا الملحق عزیز قولہ لا یخفی انہ اذا سلم جریان التطبیق الخ لما کانت ہاتان المواخذتان

علی الخصم علی تقدیر تسلیم جریان التطبیق ومنع تخلف المدعی وہو اجراء البرہان فی المتعاقبات
مع انہ سنکر لہ باعتبار وجوداتہا فی ازمنتہا وباعتبار وجوداتہا فی الدہر او رد علیہ ثالثا بانا لو قطعنا النظر
عن وجوداتہا بذینک النحوین ونظرنا الی حقیقۃ التطبیق یظہر الخلف ضرورۃ فعدم التناہی باطل و
فیہ ما عرفت ولا ضرورۃ لنا علی ان نجعل ذلک من تتمۃ السابق لانہ وجہ آخر من الجواب کما فی القرابا
فان التاسیس اولی فان قلت ان جریان التطبیق من غیر الوجود غیر معقول قلنا لا ندعی ان
الجریان بدون الوجود حق ثابت بل حاصل کلامنا ان منعہم اما لعدم جریان التطبیق او لان
التطبیق جار لکن المدعی ایضا متحقق والکل باطل لہذا ولذلک سواء کان التقادیر صحیحۃ او
لم یکن وہہنا مواخذۃ لفظیۃ من ان کلام الشارح مشعر بان الخصم متفص بذینک التفصیین ولیس کذلک
قولہ فلیتامل والظاہر ان الامر بالتامل مع کلمۃ فیہ اشارۃ الی ان فی الکلام شبہۃ وبعدہ نحو
للاشارۃ الی ان فی الکلام تدقیقا فان اثبات جریان التطبیق فی المتعاقبات معتمد الش وبقصد اثبات
الحدوث فتوجیہ الامر بالتامل بابداء الشبہۃ توجیہ بما لا یرضی قائلہ قولہ بل لہم ان یدفعوہ قال
فی رسالۃ الواجب تعالی والحاشیۃ القدیمۃ فی توضیح ہذا المطلب ان الجملتین لا شک فی زیادۃ
احدہما علی الاخری فی جہۃ التناہی وبالتطبیق ینقل الزیادۃ الی جانب عدم التناہی فیلزم
الانقطاع ولما لم یکن لغیر المتناہیۃ الغیر المترتبۃ اتساق نظام لم یکن التطبیق بحیث یظہر انتقال
تلک الزیادۃ الی الجہۃ الاخری ہذا وان کان واضحا فی نفسہ فلا باس بان نزیدک ایضاحا فنقول
حاصل کلام من یجری البرہان فی غیر المرتبۃ یرجع الی ما قال الش التجرید من ان وقوع کل واحد
من آحاد الناقصۃ بازاء الآحاد الکاملۃ فی الصورۃ المفروضۃ ممکن والعقل یفرض ذلک الممکن
واقعا حتی یظہر الخلف ولا یحتاج فی ذلک الفرض الی ملاحظۃ آحادہا مفصلۃ بل یکفی فی فرض
وقوع ذلک الممکن ملاحظتہا اجمالا ہذا کلامہ وان فرض الممکن واقعا فان استوعب الوقوع الجملتین
فیلزم التساوی بین الکل والجزو وان لم یستوعب فزیادۃ الزائد بقدر الزیادۃ التی فرضت فیلزم
انقطاع الجملتین ہف وسیجئی کلام آخر مؤید لاثبات الجریان فی غیر المرتبۃ ولا یخفی علی من تامل
فی کلام الش فی الرسالۃ وجہ فساد ہذا الکلام ولاشاعۃ ان نزیدہ ایضاحا فانہ خفی علی بعض من
ہو اہل الکیاسۃ فنقول انا نختار عدم الاستیعاب قولہ فیلزم الانقطاع قلنا غیر مسلم تفصیلہ

ان السلسلتین اذ ہما غیر متناہیتین لم یکن فیہا اوائل و ثوان و ثوالث وہکذا فلو فرضنا ان آحاد الناقصۃ بازاء آحاد الکاملۃ مع بقاء الزیادۃ فی الکاملۃ لا یظہر الزیادۃ فی جہۃ عدم التناہی وکان ہو المحذور وغایۃ الامر ان اعداد الناقصۃ ناقصۃ من اعداد الکاملۃ ولا یلزم منہ محذور والسر فیہ ان التطبیق المفید ہہنا ہو ان تطبیق المبدء علی المبدء ثم مایلیہ علی مایلیہ وہکذا وہذا ان کان فی آن او زمان متناہ یظہر التفاوت فی الجانب الآخر فان الاوساط منتظمۃ وامّا اذا کان فی زمان غیر متناہ فالتطبیق لا ینقضی ولا یلزم منہ محذور وغیر المرتب لا مبادی لہ ولا ثوانی الا بعد الفرض والفارض لا یمکن لہ ذلک فی زمان متناہ فلا یلزم منہ الخلف فان اراد الشارح التجرید بامکان وقوع آحاد احدہما علی محاذات آحاد الآخر بہذا او وقوع فباطل وان اراد غیرہ فغیر نافع وآلشارح فی الحاشیۃ القدیمۃ منع اولا الامکان وبعد التسلیم وقوع الزیادۃ فی الجانب الآخر وہو جہۃ عدم التناہی وآنت بانّی علیک لا تصح ہذین الامرین بل قصاری امر الاعتراض احد المنعین لانہ منع بعد منع فان امکان الوقوع بعضہ آخر وہو ان اعداد احدہما کاعداد الاخری فاما مع التساوی او التفاوت او بعضہ آخر ما ثل لہذا المعنی لا بد من ان یسلم بہ فتدبر اذ عرفت ذلک فلک ان ترجع الی ما فی الکتاب وترتکب التسامح فیما فیہ من تجویز الزیادۃ فی الاوساط فانہ علی ما قال بعض الفضلاء بطو فانہ لا وسط فی غیر المرتب ولا طرف الا بعد الفرض وحال الفرض قد عرفت حالہا فان اقتضیت الظاہر فقد قلت اذن شططا فعلیک بتاویلہ بان ترید بالوسط ما لیس بطرف من الطرفین فکان کلام الرسالۃ ناطق بمنع انتقال الزیادۃ التی کانت الی الجہۃ الاخری مستندا بان لیس لہ اتساق ثم بتجویز الزیادۃ فی الوسط وہذا التطبیق دلیل قاطع علی انہ لم یرد بالوسط المتعارف فانہ یوجب الاتساق علی انہ لا مضرۃ علی الشیٔ فانہ قد حل عقد الفساد فی موقع ولکن بعد ذلک یدہ بسند خص فلا ینفع کثیر المداخلۃ فیہ ہذا کلام تنزلی وبہذا القال والقیل تبین سخافۃ ما قیل کون الزیادۃ فی الاوساط غیر لازم وامکان واحد من الناقصۃ بازاء واحد من الاخری کاف لنافی المطلوب وما فی الرسالۃ محل بحث وانما یثبت ذلک لو کان الزیادۃ فی الاوساط لازما وہو وہم وقد اطلنا فی ایضاح الواضحات وقد کانت عبارۃ الرسالۃ وغیرہا من عبارۃ الشیٔ لا یحتاج الی امثال ہذہ الایضاحات لیکون الناظر واثقا فی الاستنباط ولا یمیل عنہ بما وقع من الکلامات

ہذا ما یمکن ان یقال فی الکتاب واللہ اعلم بالصواب قولہ لی ہہنا کلام ینہدفع بہ ہذا الدفع الخ ای
ہذا مبنی علی مقدمتین الاولی ان المجموعات موجودات والثانیۃ ان ابعاضہا اجزائہا من المجموعات
وکلتا المقدمتین محل تفتیش اما الثانیۃ فالکتاب مشیر الی ما فیہا الاولی منع علیہ بعض المتاخرین
من المحققین وقال ان وجود مجموع ای مجموع کان غیر مسلم وانما القدر المسلم وجود مجموع فی ابعاضہ
حاجۃ ما فاستدلوا علیہ من ان المجموع عبارۃ عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجود فالمجموع موجود
فقد یقال علیہ اولا بان دلیلکم لو تم لزم من تحقق زید وعمرو تحقق اجسام غیر متناہیۃ والتالی باطل
بیان الشرطیۃ انہ اذا تحقق ثلثۃ موجودات تحقق موجود رابع وہو المجموع واذا تحقق اربع موجودات
تحقق موجود خامس وہکذا ولا شک ان المرکب من الاجسام جسم البتۃ فثبت انہ اذا تحقق
زید وعمرو تحقق اجسام غیر متناہیۃ واما بطلان التالی فلانہ اذا تحقق اجسام غیر متناہیۃ لا یسعہا
ہذا العالم وقد یسع المجموع زید وعمرو واقل من دار ہف ولا یستنقض بیانہ بالمجموع الذی فی اجزائہ
حاجۃ فان المرکب من الہیولی والصورۃ مثلا موجود ولا یلزم منہ وجود مجموع رابع فان القائل
منکر وجود کل مجموع لیس فیہ حاجۃ جزء بل ما یفی دفع ہذا المغلط ما اوردہ بعض الفضلاء من ان
المجموع الرابع اعتباری محض لا اعتبار الجزء مرتین فان الموجود زید وعمرو وثالث وہو المجموع ولسنا قلنا
ان لہ وجود سوی وجودی زید وعمرو بل قلنا ان المجموع ہو وجود زید وعمرو وعلی انہما معروض لہ فیہ
فہذا المجموع لہ جزءان زید وعمرو والمجموع الذی اخذ من المجموع ومن زید وعمرو ولا خفاء فی اشتمالہ
علی تکریر الذاتی فان المجموع الاول مرکب من زید وعمرو وانہ جزء لہذا المجموع فیہ ومن زید وعمرو فزید
مرتین اخذ بالجزئیۃ مرۃ من حیث انہ جزء الجزء ومرۃ من حیث انہ جزء براسہ فان قلت المعترض
ناقض والنقض متوجہ فان جمیع اجزاء ہذا المجموع موجود قلنا لا نم ان جمیع الاجزاء موجود فانہ لا جزء
لہ مرتین اللہم فی اعتبار العقل ومطلوبنا ان المجموع الذی لہ اجزاء فی الخارج فہو موجود وثانیا انہ ان
اراد بجمیع الاجزاء کل واحد فالصغری مم اذ المجموع لیس کل واحد منہا وان اراد مجموع الاجزاء فی کل منہا فالکبری ممنوع بل یکاد یکون
مصادرۃ اذ الکبری عین النتیجۃ وان اراد کل واحد فی احدہا ومجموعہا فی الآخر فتکرر الاوسط مم وقد عرفت ما فیہ سابقا فانہ لا ریب
فی ان زیدا وعمرا یصدق علی مجموعہا اثنان فی الخارج وان المجموع حامل للجزء لا کل منہا وصدق
الاحکام الخارجیۃ یوجب وجود الموضوع وقول المستدل ان المجموع عبارۃ الخ یشبہ ان یکون کما ای کما

علی المحدود وشل ہذا المحل ان فرض انہ غیر نافع فی البرہانیات فلا خفاء فی نفعہ فی التنبیہات
کما یقال البیت عبارۃ عن جمیع جدران وسقف وہذہ موجودۃ فالبیت موجود وقد بینوا فی موضعہ
لیس یشتمل علی المصادرۃ فان قلت ان من لا یسلم وجود المجموع کیف یسلم وجود جمیع الاجزاء فتسلیمہ
بمنزلۃ تسلیم المدعی وباعتبار ہذا الحکم بالمصادرۃ قلنا ان المدعی واضحۃ کما مر من التنبیہات وہاہنا
ویمکن ان یقال وان کان بعیدا من العبارۃ انہ فی الصغری یراد الجمیع بمعناہ الظاہر وفی
الکبری کل واحد وتکرر الاوسط فان یضم الیہ ان کل شئ کل جزء منہ موجود فہو موجود فما وقع کبری
فی صورۃ فی الواقع لیس بکبری والکبری محذوف ینساق الذہن الیہ فصورۃ القیاس ان ہذا
عبارۃ عن جمیع الاجزاء وذلک کل جزء منہ موجود ینتج ان ہذا کل جزء منہ موجود ویضم الیہ
کبری مرۃ فتلک المقدمۃ لیست بکبری بالنسبۃ الی ہذہ النتیجۃ وان قال ان ہذہ الکبری
م قلنا البداہۃ شاہدۃ بان غنیا یکون کل جزء منہ موجود والا ینتظر فی الوجود الی شئ ویمکن ان
ینبہ علیہ بان الفیاض اذا افاض صورۃ فلا ینتظر الجسم فی الوجود البتۃ وقالتا بانا لا نم ان المجموع
عین جمیع الاجزاء بل المجموع ہو الموجود الحاصل من نفس الاجزاء وتوضیحہ ان الاجزاء مثلا
عشرۃ موجودات معروضۃ بعشرۃ وجودات کل واحد منہا بوجود واحد والمجموع موجود واحد معروض
بوجود واحد والوجود الواحد لا یکون موجود باکثر من وجود واحد فالمجموع الذی ہو موجود بوجود
واحد کیف یکون عشر موجودات معروضۃ بعشر وجودات والا لکان للمجموع احد عشر وجودات وایضا
علیۃ الجزء لیست علی سبیل البدلیۃ فکما یکون وحدہ مقدما علی الکل یکون مع الاجزاء الباقیۃ فلو کان
عین الاجزاء لزم تقدم الشئ علی نفسہ قال المحققون ما یندفع بہ ہذہ المغلطۃ منہم من عندہ علم الکتاب
کتاب سرار الصواب فلینقل ما قالہ ہذا الراسخ فی العلم انہ فرق بین ان یلحظ الوحدۃ الغیر المتکررۃ مرتین
علی ان یکون الغیر المتکررۃ ہی الملحوظۃ بالذات وبالقصد الاول ولکن مرتین وبین ان یلحظ
الوحدۃ المتکررۃ مرۃ واحدۃ علی ان یکون الوحدۃ المتکررۃ المثناۃ ہی الملحوظۃ بالذات من
اول القصد ففی اللحاظ الاول وحدتان مثلا غیر متکررتین مقدمتان بالطبع وفی اللحاظ الثانی
وحدۃ متکررۃ یعبر عنہا المجموع الوحدات المتاخر ہذا فی العدد وکذلک سبیل القول فی الواحد الاثنین
ای معروض الوحدۃ ومعروض الاثنینیۃ فالاثنان مجموع معروض الوحدتین بما ہو مجموع المعروضین

لاسعرو حض الوحدتین باتی وجہ کان ولاتذہب علیک انہ لا یرد ان المجموعات والاعداد امور واقعیۃ فکیف یختلف باللحاظات فان مرادہ مبادی اللاحظین فالمتاخر ہو الذی یصدق علیہ انہ حامل لہذا الجزء والمقومات لایصدق علیہا ذلک اذا تمہد ہذا فنقول لیسہل علیک دفع ہذا الکلام فان الضرورۃ قاضیۃ بان المجموع لا وجود لہ سوی وجودات الاجزاء وحما ینبہ علیہ ان المادۃ اذا فرضت منقلبۃ الی صورۃ فقد زالت صورۃ وحدثت اخری وہی الکائنۃ فیحصل موجود آخر وہو المجموع اما عند القوم فظاہر واما عند ہذا القائل فلان فی ہذا المجموع صورۃ نوعیۃ ولا شبہۃ لا حد فی ان الفیاض ما وجد منہ الا افاضۃ واحدۃ وہی افاضۃ الصورۃ لا افاضتان افاضۃ الصورۃ وافاضۃ المجموع واما قولہ والا لکان الخ فمبنی علی ان الموجود الواحد بای وحدۃ سواء کانت الوحدۃ حقیقیۃ کالعقل الاول مثلا او اعتباریۃ کالبیت لایکون لہ الا وجود واحد وہو فی معرض الخفاء بل النظر ان الکثیر لایکون لہ وجود واحد والواحد الحقیقی یکون لہ وجود واحد حقیقی والواحد الاعتباری یکون لہ وجود واحد اعتباری وان کان ذلک الوجود فی نفسہ کثیرا ومما ینبہ علیہ ان الوجود اما عین الماہیۃ کما ہو مذہب القائل والماہیات لما کانت متعددۃ کیف یکون لہا وجود واحد وان کان زائدا علیہا فہو امر انتزاعی فلا بد ان یکون المنتزع من متعددۃ متعددا ولو بالاضافۃ اللہم الا ان لا اخر المجمولۃ واما قولہ وایضا علیۃ الجزء الخ فنقول علیۃ الجزء لیست علی سبیل البدلیۃ ولا علی الاجتماع بل بالمعنی الذی مر فی کلام المحققین والتلخیص ان زیدا وعمرا اذا وجدا فالمجموع منہما موجود البتۃ لان کل جزء منہ موجود ولا شک فی ان شیئا یکون جمیع اجزائہ موجودا یکون موجودا الا انہ لا اختلاط واذ لیس ہہنا وجود آخر فللمجموع وجود ہو وجودات الاجزاء وبہ یعلم ان کلام ہذا القائل بعد قسط من القول واقع علی ہذا الوجہ اذ قال الشارح کما سیجیٔ عنقریب ان العدد اذا لم یکن فیہ جزء صوری فترکیبہ من الوحدات بین الترکیب من الاعداد ان الاثنین موجود ثالث مغایر لکل واحد من الوحدتین فجزئیۃ کل واحد من الوحدتین لیس عین جزئیۃ الاثنین والالزم جزئیۃ لنفسہ لایخفی علیک ان العدد اذا لم یکن لہ جزء صوری لیس لہ جزء صوری الا الوحدۃ ولا شبہۃ لاحد فی انہ لا حاجۃ فی بعضہا الی بعض فیکون الاثنان کزید وعمرو ای مجموع منہما فلا یکون موجودا ثالثا فان قلت ان الوحدۃ امر اعتباری قلنا نعم لکن ہو منہا الشیٔ بالنظر الی الخارج ولا فرق عند الحذاق بین الامر

المتاصل وبین الاعتباری فی ہذا الامر وکیف یصح العقل ان زیدا وعمرا لیس موجودا مع ان صفۃ
عنی الاثنینیۃ امر واحد بالوحدۃ الحقیقیۃ امر ثابت لہ بالنظر الی الخارج فان قلت لعلہ فارق بین
العدد والمعدود قلنا الفارق مفقود وتیعلم ان کلام الشارح ان حرر الزاما علی الخصم القائل بعدم
ترتب الامور الغیر المتناہیۃ لم یتوجہ علی الشارح ہذا القیل والقال فان الخصم قال بوجود المجموع ای
مجموع کان ای سواء کان لہ صورۃ نوعیۃ اولا کما نقلہ الشارح فی مسلک اثبات الواجب وہو نص الشیخ
فی طبیعات النجاۃ فی المقالۃ الثانیۃ وکفاک شاہدا عدلا فمنع وجود المجموع فی غیر موضع وتیعلم ایضا
ان المنع الآخر مع المستند وان کان حیز المستدل بالاستدلال القائل بان المجموع عین الاجزاء
لکن فیہ تسلیم لوجود المجموع ولو کان بوجود ثالث فللمستدل ان یقول ان کان موجودا بوجود ثالث
فالمطلوب حاصل وان کان عین الاجزاء فایضا یثبت المطلوب فتامل فیہ وما قال المحقق
فی نقد المحصل فی بحث التشکیک الامام فی المعرف القول بان مجموع اجزاء الماہیۃ ہو نفس الماہیۃ
لیس بصحیح لان الجزء مقدم علی الکل والاشیاء التی کل واحد منہا مقدم علی شئی متاخر عنہا یمتنع
ان یکون نفس المتاخر ویجوز ان یعبر عن الاجتماع ماہیۃ ہی المتاخرۃ لا یدل علی انہ للمجموع وجود
ثالث بل یحتمل لمعنی الذی مر فی کلام المحققین بلا معونۃ حذف ومجاز فاعتبروا یا اولی الابصار
وفیہ شئی فان کلام الامام فی الکسب والکسب لا یتحقق الا اذا وجد المکتسب فی الذہن بعد وجود
الکاسب فالحد الذی ہو جمیع الاجزاء کاسب وبعد وجودہ وجد المحدود فالمحدود واذن مغایر للحد
فی الوجود ولیس موجودا عند وجودہ فہو امر ثالث مغایر للاجزاء فلزم القول بالامر الثالث ولو کان
المحدود عین الحد انما التغایر بالملاحظۃ فحصول الحد حصول المحدود فلم یکتسب من الحد شئی فتامل فانہ
ملحق عزیز قولہ فالمجموعات الموجودۃ المجتمعۃ ہہناک ینتہی بعدۃ متناہیۃ الی الاثنین لانہا تنتقص
شیأ فشیأ فاذا انتہت الی مجموع لا یکون بعدہ متناہیۃ مجموع یکون ذلک المجموع اثنان فیکون المجموع
الاول متناہیا لانہ ما کان زاد علی الباقی الا بعد المتناہی والزاید علی المتناہی کک متناہ وہو
ظاہر قولہ وان شئت قلت الخ والفرق بین الوجہین ان الاول تسلسل فی جانب العلۃ وہذا
تسلسل فی جانب المعلول لان الاثنین معلول الواحد وفی ہذا ایضا رد علی الخصم القائل بجواز
التسلسل فی المعلول وقد مر من الشارح فی برہان التضائف ان البرہان غیر مختص بتسلسل دون

تسلسل ولكن كان الانسب عليه ان يبين اولا ما اعتمد عليه تخصص في هذا التحرير كما بين عذرهم في المتعاقبات وغير المرتبة قال من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب انما سلطان قضاء العقل بالبرهان على اللانهاية بالاجتماع في سلسلة التصاعد والعلل مطلقا لا في سلسلة التنازل والمعلول والقول الفيصل ان في سلسلة الترقي على تقدير اللاتناهي ليس يوجد علة بتعين في لحاظ العقل انها لا محالة تكون متفردة او لا ثم من تلقائه تدخل السلسلة المرتبة باسرها في التقرر وان ذلك ميزان الحكم بالاحالة والامر في سلسلة التزامي على خلاف ذلك فلئن قلت كيف يحكم على جملة البراهين انها على هذا السبيل والقسم يستبين في برهان الحيثيات والتضايف ان حكمها منسحب الذيل على سلسلتي التصاعد والتنازل سواء من غير فرقة قلت لك اما تحققت ان ميزان الحكم بالاحالة بحسب اي برهان اقيم هو استجماع شرطي الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل من جهة اللانهاية فمعيار الفرق ينصرح بتامل ان العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود انما تكون مترتبة بحسب المرتبة العقلية بنفس الذات بما هي بالذات بحسب الوقوع في الخارج اذ ليس لها في حاق الاعيان الا معية الصرفة فاذن نقول في صورة التصاعد يكون العلل المرتبة المتصاعدة الى لا نهاية مجتمعة الحصول باسرها لا محالة في مرتبة الذات المعلولية الاخيرة فيكون الترتيب والاجتماع ايضا جميعا في جهة لا نهاية لها واما في سورة التنازل فالمعلولات المرتبة لا يكون مجتمعة في مرتبة ذات العلية اليس المعلول لا يصح له الوجود في مرتبة ذات العلة على خلاف الامر في العلية فانها واجبة الوجود في مرتبة ذات المعلولية فاذن في المعلولات المرتبة الى لا نهاية يكون اللانهاية في جهة التزامي والتنازل والترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اخرى خلاف تلك الجهة وهي جهة الترقي والتصاعد الى ههنا كلامه وليس يظهر معناه فان الضرورة قاضية بجريان البرهان في اي ترتيب كان سواء كان من جهة التصاعد والتنازل وقد صرح هو في غير موضع ان الاجتماع في الدهر كاف وان المعلولات مع العلة في الدهر والبعدية بالعلية او الطبع انما هو في بعض ملاحظات العقل واذا كان المعلول مع العلة في الدهر والخارج والزمان ان كان من الزمانيات وفي الدهر علية ومعلولية فيكون الترتيب في الدهر فيزيد عدد واحد لها على الاخرى الى الآخر اليس وجوب الوجود للعلة في مرتبة وجود المعلول باعتبار المعلولية المقتضية للترتب مستصحب للتاخر باعتبار آخر والترتب باعتبار والاجتماع باعتبار آخر مع ان البرهان جار ثمة في جهة المعلول الترتيب

ثابت فی الواقع الاجتماع ایضا لکن باعتبار امر آخر ولکن صفتا الترتیب والاجتماع ثابتتان للآحاد المتسلسلة وهذا یکفی ولیعلم ان هذا المحقق یفهم البرهان فی المتعاقبات الماضیة باعتبار وجوداتها الدهریة مع انه لا ترتب باعتبار الدهری بل باعتبار الوجودات الزمانیة ویدل علیه ما اعتذر به فی لزوم انقطاع الابد الا باعتبار الدهر فان المتعاقبات الاستقبالیة مجتمعة فی الدهر فیثبت صفتا الترتیب والاجتماع من ان فی الدهر لا ترتب بل لیس فیه الا الاجتماع المحض وهذا بعینه وارد فی المتعاقبات الماضیة مع ان البرهان جار عنده فیها وتبرهان الحیثیات لیس الا البرهان العرشی الذی ولا باس بان یفیده قال والثانی ان الضابطة ان الحکم المستوعب لشمولی لکل واحد اذا صح علی جمیع تقادیر الوجود لکل واحد من الآحاد مطلقا سواء کان منفردا عن غیره او ملحوظا مع الاجتماع کان ینسحب ذیله علی المجموع الجملی ایضا من غیر استراء وان اختص بکل واحد واحد بشرط الانفراد کان الحکم الجملیة غیر حکم الآحاد وقال فی تقریر البرهان ان کانت اعداد موجودة او حرکات او ازمنة مرتبة فالعقل الصریح یحکم بانه اذا کان ما بین عددین ای عدد کان وما بین واحد آخر ای واحد کان لا یتناهی فقد انحصر عدیم النهایة هف وان کان ذلک ای ما بین عددین کذلک متناهیا فالکل ایضا متناه ولا یتوهم انه قیاس لکل المجموعی علی الافرادی مع انهما متغایران تارة بل انه حکم اجمالی علی المرتبات علی الاستغراق العمومی بحیث یستوعب الجملة کما لو قیل ما بین نقطة الی نقطة اخری دون الذراع وهذا غیر فارق بین المعلولات والعلل لیس حکم بصحة البرهان فی الاجسام مع الاجتماع فیها بحسب الوضع والترتیب باعتباره والجریان انما هو باعتبار الاجتماع فی الدهر والترتیب الوضعی فیه وهکذا العلل والمعلولات مجتمعة فی الدهر والعلیات والمعلولیات ثابتة فی الدهر ایضا ومجتمعة فیه ایضا واما عدم التحقق فی مرتبة العلة فغیر مضر ولذلک اذا فرضنا اجساما غیر متناهیة بحسب العدد او الجواهر الفردة کذلک کما نسب الی النظام فیبطل بعضده البراهین وان کان مذهبه یبطل بوجه آخر ایضا ولیس واحد منها فی مرتبة الآخر غایة الامر انها مجتمعة فی الخارج وفی الدهر وفی الزمان ان کانت زمانیات والترتب الوضعی فی الدهر وفی الزمان وان قیل باعتبار الخارج فبحسبه ایضا فلا بد من ان یجری البرهان بهذه الاعتبارات فکذلک العلل والمعلولات فتامل فان کلمات هذا الراسخ غوامض ولعل الله یحدث بعد ذلک امرا قوله فان قلت انما یلزم ما ذکرت لو کان العدد مرکبا من الاعداد الخ هذا سؤال علی الظاهر قوله لا بد من تحقق الواحد الخ فان الاثنین عددا وسؤال علی کون الکلام فی العدد والمعدود

بعلی ظن السائل ان العدد والمعدود متساویان فی الترکیب فیجاب اولا بتسلیم التساوی وثانیا بالتفرقۃ وعلی التقدیر الاول یجیب بان العدد مؤلف من الاعداد اولا وثانیا بان کلامک فی غیر موضع فان کلامنا فی المعدود وحاصل معتز ارسطو ان العدد مثلا العشرۃ ان کان مرکبا من الاعداد لایخ من ان یترکب من کل عدد تحتہ او من بعض دون آخر وعلی الاول اما بان یکون مؤلفا من عددین اثنین وثمانیۃ مثلا ویکون یتم العشرۃ بہما ولا ینتظر الی امر آخر یحصلہ ثم یکون مؤلفا من آخرین مثلا یکون تکمل ماہیتہ ایضا بہما وہکذا او بان یتالف من جمیع الاعداد التی تحتہ حتی لا یتم ماہیتہ من خمستین واربعۃ وستۃ واثنین وثمانیۃ وثلثۃ وسبعۃ وہکذا وعلی الاول یستلزم تعدد ماہیۃ شئی واحد والثانی فی تصحیح تکرر الاجزاء فان الاثنین مثلا جزء الستۃ وجزء براسہ مع الثمانیۃ وقس علی ہذا وہذا بطل والشق الثانی من اول الترديد یستلزم الترجیح بلا مرجح ولم یتعرض الش للشق الثانی من الترديد الثانی لانہ یعلم بادنی نظر او لانہ احال استلزام التعدد الی احالۃ فکانہ قال لو لم یتعدد لاستلزام التکرار ولم یورد البیان لانہ کثیرا ما یترک بیان المقدمات فی مقام الاجمال وسیجئ کلام آخر لا حاجۃ فیہا الی ہذا التقریر وہہنا وجوہ من الشبہۃ الاولی المنع علی لزوم الترجیح من غیر مرجح فان تالف شئی من شئی لا یفتقر الی ترجیح مرجح وہل ہذا الا کما یقال ان الجسم لم تالف من ہیولی وصورۃ وما بالہ ما تالف من العقل وغیرہ وہذا کما تری فکذا ما نحن فیہ وہذہ الشبہۃ اقوی الثانیۃ المنع علی لزوم تعدد الماہیۃ کما فی القراباغیۃ اقول لا یخفی انہ لا یلزم من ترکب العدد مما تحتہ من الاعداد تعدد ماہیۃ ذلک العدد غایۃ ان یکون ذلک العدد مرکبا من امور متخالفۃ الحقیقۃ وتفصیلہ فی الحاشیۃ الثالثۃ بعد تسلیم لزوم التعدد المنع علی بطلانہ کما فی تلک الحاشیۃ بعد قسط من القول علی ان ابطال تعدد الماہیۃ المرکبۃ من اجزاء شاملۃ علی اجزاء اخری علی التبادل بان یکون کل جزء من کل شاملا لجزء من الاجزاء وجزء آخر مشتملا لجزء آخر محل تامل الرابعۃ المنع علی المنفصلۃ باستناد تجویز ترکبہ بالقدر المشترک بین الاعداد التی تحتہ الخامسۃ المعارضۃ تقریرہا ان العدد لیس بمؤلف من الوحدات فان تقومہ منہا لیس باولی من تقومہ من الاعداد فیلزم الترجیح من غیر مرجح وہذہ کلہا ضعیفۃ الا الاولی فان لہا قوۃ من وجہ اما المنع الثانی فمندفع بما حررنا ویندفع ایضا بما سیجئ فی دفع الاول واما الثالث فمکابرۃ صریحۃ فان تعدد ماہیۃ شئی واحد بطل بداہۃ کما یلوح من التحریر الذی مر واما الرابع فلان القدر المشترک لا یوجد

الا للوحدات فتجويزه يستلزم المدعى وآما الخامسة فلان تقوم العدد من الوحدات راجح باعتبار انه
لازم على كل حال هكذا قال شارح التجريد وقال الش في تتمته فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها
يمكن انفكاكها ولا يكون ثابتا فح يرجع الى الوجه الثاني وان لم يتم بذلك وقرر بان اللازم على كل
حال يرجح الوحدات في كونها جزءا بمعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان
صدق المفهوم على بعض الافراد لا يمنع صدقه على غيره كما في صورة التشكيك والوجه الثاني ان تصور
كنه كل عدد مع الغفلة عما عداه من الاعداد يمكن لنا فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير
شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون شئ من الاعداد داخلا
في حقيقتها والظاهر ان كلا الوجهين مستقل لا يرجع احدهما الى الآخر ولا ضرورة لنا على ذلك التجشم فان حاصل
الجواب الاول ان تقوم العدد من الوحدات امر ضروري فان العدد مؤلف من الوحدات فان اخر
ما يحلل اليه العدد اثنان وثلثة فالثاني مؤلف من الاثنين ووحدة والاثنان من وحدتين وجزء الجزء
جزء فالنزاع في تقوم الاعداد من الاعداد وان كان فهو امر زائد بمعنى ان تقوم الاعداد من الوحدات
امر واقع البتة ومع هذا هل هي متقومة بالاعداد ايضا ام لا فلا توجه للمعارضة وحاصل الثاني ان
البداهة شاهدة بان الوحدات كافية في تحصيل العدد فهي راجحة فالايراد ان منعان على مقدمتي المعارض
ان تقوم الاعداد بالوحدات ترجيح من غير مرجح ومختلفان بالاستناد ومثل هذا غير عزيز وآما المنع
الاول فحاصله ان العدد ان فرض تقومه بالعدد فالضرورة شاهدة بان ثمانية واثنين بما هما كافيان
في التحصيل وكذا الستة والاربعة وكذا غيرهما فاذا نظر الى ماهية العدد فهي لم يحتج الى تحصله بعدد وان
تحتج فالكل سواء فالقول بان التقوم من بعض دون آخر ترجيح من غير مرجح بمعنى ان نسبتها
الى شئ آخر على السواء باعتبار الخروج والدخول يكون بعضها ذاتيا والآخر عرضيا وبهذا يندفع الثاني
ايضا فانه اذا استوى نسبة الاعداد فلزوم تعدد الماهية تعدد واضح فاما اذا نظرنا الى ثمانية واثنين
وقطعنا النظر عما سواهما وجدناهما محصلين للعشرة من غير ان ينتظر الى امر آخر وهذه المقدمات لا يكفي
لمن يجيب المنوع وكان من المنوع وههنا مواخذة تشبه المواخذات اللفظية وهي ان هذه المقدمات
ان كانت واضحة فلا يحتاج الى اقامة البرهان على نفي تقوم العدد من العدد فان هذه قريبة من
الدعوى والامر بعد الوضوح هين قوله قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية آه

هذا دعوى من غير برهان عليها ولا تعويل على ما قال بعض الفضلاء ان هذا بين لا سترة فيه فان المجموع
اعني العدد مغاير لآخر وكل واحد يعني الوحدات امر آخر ومثله سلم الشارح في رسالة اثبات الواجب في المسلك
الاول وجزئية كل واحد مغاير للمجموع لا يستلزم جزئية المجموع أليس الوحدة عادة لكل عدد فالوحدة عادة
مشتركة بين الاعداد والعدد ليس بعاد مشترك بين الاعداد ولكن لا يستلزم عادية الوحدة عادية
العدد فكذلك يجوز ان لا يستلزم جزئية الوحدة جزئية العدد ومما يمكن ان ينبه عليه ان شيئا اذا فرض ان له ثلثة
اجزاء كالبيت مثلا من الجدران والعمود والسقف فيلزم ان يكون له اجزاء اكبر من ثلثة وهكذا الحال
فيما له صورة نوعية كالجسم المؤلف من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية فله ثلثة اجزاء فيلزم ان يكون
اكثر من ذلك لعدد اجزائه بالجملة احكام معروض الكل المجموعي مغايرة لاحكام الكل الافرادي وانه
اشار من هو محيط العلم الجسيم ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث
انها معروضات لهيأة اجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشيء مركب
والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك ودخولها في العدد لا يستلزم دخولها من تلك الحيثية وليس
يريد ان حيثية عروض الهيئة الاجتماعية داخلة في العدد بل اراد ان الكثير ربما يؤخذ كثيرا محضا وهو الوحدات
المحضة وربما تؤخذ معروضا لتلك الهيئة فالعروض والهيئة كلاهما خارجان ولذلك تفاوتت الاحكام
الخارجية وليس في المعروض هيئة اجتماعية من حيث الجزئية ومثل هذا الاختلاف ما قالوا في الماهية
المأخوذة بشرط شيء وبلا شرط شيء من ان الشرطين خارجان انما هما في البيان المحض وبعض ما ذكر
ما قد نقلنا ممن عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب فيما مر في وجود المجموع فح لا يعسر عليك دفع
ما يرد ان حيثية العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون الوحدات المحضة
وبهذا تبين ان المنع الوارد على جزئية معروض الاثنين للثلثة لا يندفع لما في كلام الشارح وفي القرابا غية
سنح لي وجه على ان العدد يجب ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من
مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو كان العدد محض الوحدات يصدق
عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض واحال بيان المقدمة القائلة ان الكلي كما يصدق الخ على الحاشية القديمة وفيه
نظر فان الكثير بما هو كثير ليس هو العدد بل الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فالمقدمات لا ينتج

المطلوب وایضا لا کفایۃ فیما اذا ترکب العدد من الجزء الصوری فان ذلک الجزء لا یکون جوہرا لامتناع تقوم العرض من الجوہر فلا بد ان یکون عرضا وذلک العرض لا یجوز ان یکون سوی الکیف فانہ لا احتمال للکمیۃ لانہ اما متصل وہو ظاہر البطلان او منفصل فیکون المعدود عبارۃ من الوحدات وابعد انقام بہا قیام الحال بالمحل وینقل الکلام الی ہذا العدد فلا بد من وحدات وکم منفصل آخر فان الاعداد کلہا متساویۃ الاقدام فی الاجزاء علی ان ذلک الکم المنفصل لا یکون الا ذلک العدد لا اقل منہ ولا ازید علیہ کالعشرۃ مثلا فہو عشرۃ وحدات وعدد عارض لہا وما ہو الا العشرۃ وہذا بطل بداہۃ فہو کیف فہہنا امور ہی کیفیات وہی الوحدات والجزء الصوری والکیف الکلی کما یصدق علی واحد من افرادہ یصدق علی کثیر من افرادہ فیصدق علی المجموع کیف فلا یکون کما فان قلت ذلک الجزء یجوز ان لا یکون کیفا کما ان الوحدات لیست کیفا عند بعض قلنا سلمنا فلا اقل من ان یکون لا کما فیکون الوحدات من افراد اللاکم وذلک الجزء ایضا ویتجہ الکلام واذا عرفت ہذا فلا یبعد ان یستفیض کلامہ بکثیر من الصور فتامل وقد یورد المنع علی المقدمۃ القائلۃ کل کلی الخ فان کل جزء لزید یصدق علیہ انہ جزء لہ ولا یصدق علی جمیع الاجزاء انہ جزء زید ولیت شعری ماذا یقول فی الواحد الحقیقی الذی لا عدد فیہ بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات والاعتبارات فان الکثیر من افرادہ کیف یصدق علیہ الواحد بذلک المعنی وفیہ ما لا یخفی فان زیدا انسان ولا شبہۃ فی زید وعمرو ایضا انسان غایۃ الامر انہما انسانان فان الطبیعۃ بما ہی لیست بواحدۃ ولا کثیرۃ فزید وعمرو وبکر لا شبہۃ فی انہم اناس والیہ اشارت الحاشیۃ القدیمۃ قالت بالمعنی الذی قلنا ثم اردف بہذہ العبارۃ الا انہ یصدق علی الواحد منہم مع قید الوحدۃ وعلی جمیعہم مع قید الکثرۃ اعنی یصدق علی الواحد انسان واحد فعلی ہذا اندفع المنع مع المستند فالاجزاء الکثیرۃ اجزاء والافراد الکثیرۃ من الواحد الحقیقی واحدون فالکثیر یصدق علیہ لکن مع الکثرۃ ہذا لو قرر کلامہ تحقیقا وان کان یبتنی علی مقدمات مسلمۃ عندہم فالکلام علیہ فتامل فیہ ویمکن ان یقال بان الجنس متحد مع المادۃ الخارجیۃ وان کل ما لہ جنس لہ فصل ولا تحصل ماہیۃ نوعیۃ بجنس فقط والوحدات ح اجزاء مادیۃ فلو لم یکن للعدد جزء صوری فیلزم تحقق الجنس بلا فصل وہذا بنی علی امرین الاول ان الجنس لہ اتحاد مع المادۃ والثانی ان العدد ماہیۃ محصلۃ لہ وحدۃ حقیقیۃ فانہ لو کان ماہیۃ اعتباریۃ لم یتمحض فانہ ینتقض بالعسکر وامثالہ فانہ لا جزء لہ سوی المادۃ وقد یمکن

الاستدلال بما ذکر من الشارح التجرید علی ان العدد محض الوحدات وتلخیصہ انہ مرانہ اذا تصور الوحدات
من غیر شعور الی آخر فقد تصور کنہ العدد وہذا ان تم دل صریحا علی ان العدد ہی الوحدات ولا یخفی ان ہذا
الاستدلال یشکل استصحاحہ من المورد فان عروض العدد بلغنی فی الخارج علی تقدیر نفی الجزء الصوری
یحتاج الی المحل فان المجموع الذی لا حاجۃ بین اجزائہ لا تحقق لہ وانما المتحقق واحد واحد والوحدات لا حاجۃ
بین واحد منہا الی آخر فان قلت لا یبعد ان یفرق بین الاعتباری والحقیقی قلنا لا فارق عند العقل
الصحیح فان زیدا وعمرا وبکرا لیسوا بحیث یثبت لہم امر ہو ثلثۃ ای المجموع وحدات فی الخارج کما انہم لیسوا
بموجودین بل انما الموجود واحد واحد ولا تحقق للمجموع قولہ وحینئذ یکون کل مرتبۃ الخ کیف یکون یصح مع
ان العدد عبارۃ عن محض الوحدات وہی امور متوافقۃ والضرورۃ ایضا قضت بانہ لا یحصل من امور
متوافقۃ امور متخالفۃ فان قلت ان العدد امر اعتباری وفیہ یجوز ان یکون التخالف متحققا قلنا بعد
التسلیم ادخال العدد فی مقولۃ اخری وہی الکم یکون مجازا لا فانہ لا یکون اجتماع امور ہی من مقولۃ او
لیست من مقولۃ مستلزما لدخول المجموع فی الاخری الا بالمجاز ایضا ولا دلیل علی ذلک یعتمد علیہ وما قالوا
من تخالف الاحکام من الاصیۃ والمنطقیۃ مثلا غیر تام بجواز استناد الاحکام الی الخصوصیات التی
للاعداد التی لیست بینہا تخالف نوعی وایضا یستبعد العقل بان تحصل من امور متخالفۃ بدون
ان یکون صورۃ نوعیۃ فیہا والعقل غیر فارق بین الکم المنفصل وغیرہ فتامل فان ہذہ مقدمات
بلا بینات علیہا آن اوجبت فی معرض المنوع فالکل فاسد والا فیبطل تلک الدعوی قولہ ثم عدم ترکب العدد
من الوحدات الخ لم یظہر انہ ما الفارق فان الدلیل الثانی فی العدد نافٍ لجزئیۃ المجموع من المعدود
فان المجموع الماخوذ التعدد من عشر موجودات موجود فہو اما متألف من جمیع المجموعات فیلزم التعدد
او متألف من بعضہا فلزم الترجیح من غیر مرجح فان قلت عند الشیخ ہذا الدلیل غیر تام ولذلک التزم
ترکب العدد من العدد فجریان الدلیل غیر نافع قلنا مع قطع النظر عن جریان الدلیل العقل غیر فارق
بین العدد والمعدود اللہم الا ان یفرق بان العدد ماہیۃ محصلۃ والمعدود ماہیۃ اعتباریۃ وفیہ ما فیہ
ثم انہ لو وجہ قولہ فان قلت علی المنع فالاستناد کما ہو منطوق بقولہ وہو ہم لا ینفع ہذا الکلام کثیر
نفع وقولہ فالعلم بماہیۃ الخ غیر بین ولا مبین فان لنا فارقا قدر فی وجود المجموع وقولہ فان مجموع
زید وعمرو الخ ظاہر وہو صرح فان عدم خروج ہذا المجموع عن المجموع الثانی غیر ظاہر بل ہو خارج کما ہو الظاہر

كما يشهد به العدد بل النظر ان العدد والمعدود متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على اناس وليس الوحدات محمولا على تلك الاناس فهم باعتبار ذواتهم اناس وباعتبار انهم عرض لهم كثرة عشرة وعدد فعدم تركب العدد مستلزم لعدم تركب المعدود وهذه المقدمات وان كانت غير مطابقة لاصولهم ولكن يقبلها الذكي وليعلم ان جريان البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية فانه قد مر منا في الوجه الثالث من اجوبة دليل الفلاسفة على حدوث العالم اشارة الى ان الترتيب مطلقا كاف في اجراء البرهان ولا ريب في ان المجموعات لوازم وملزومات فههنا سلسلتان سلسلة اللازم وسلسلة الملزوم فيجري البراهين قال من عنده علم الكتاب في كتاب اسرار الصواب ان كل عدد فان حقيقة الوحدات التي يبلغها ذلك العدد بشرط انتفاء وحدة اخرى وانما يتنوع العدد بالوحدات المتحققة بالاسر مقيدة فاذن ليس عدد الاثنين من اللوازم ايضا للعدد الثلثة كما هو ليس من المقومات وكذلك معروضات الاثنين بالقياس الى معروضات الثلثة مثلا قال هذا طريقة بعض المحققين من فلاسفة الاسلام ولا يرتاب ان هذا البيان غير مانع عن اجراء البراهين ولا يقدح في الاجراء بحسب الواقع فان المعروض من حيث انه مقيد ليس بلازم لكن ذاته من حيث هي معروضة للاجتماع لازم بلا شبهة فهذا الكلام ان مرام احد به دفع كلامنا وهو اجراء البراهين باعتبار اللزوم فهو غير نافع **قوله** وعلى ذلك يبتني ما اختاره بعض المحققين آه وهو نصير الدين محمد الطوسي في شرح الاشارات وتفصيله ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فيبطل هذا النظم للعالم فان الواجب واحد فمعلوله كذلك وكذا معلوله وهكذا فيلزم ان يكون في العالم سلسلة واحدة فقط فحول التفصي بابداء الكثرة الاعتبارية في المعلول الاول باعتبار الامكان عن ذاته والوجوب من علته ومثل هذا في المعلول الثاني والثالث وهذا مما لا يصفو عن شبهة وشك فليطلب من مبحث امتناع صدور الكثير عن الواحد فاورد ذلك المحقق موافقا لصاحب الاشراق كلاما به لا يلزم وجود سلسلة واحدة فقال في النمط السابع اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه واحد وليكن ب وهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بتوسط آ شيء كان في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط آ ب سادس وعن ب بتوسط ج سابع

وبتوسط ج ومغاتا سع وعن ج وحده عاشر وعن آ وحده حادی عشر وعن ج آ ثانی عشر ویکون
ہذا کلہ فی ثالثة المراتب ہذا کلام المحقق فقولہ وعلی ذلک اما اشارة الی وجود المجموع کما یشیر الیہ لفظ
ذلک التی للبعید وتقرب الیہ او عینہ ما قیل اشارة الی مغایرة المجموع للمجموع فان مرادہ بالمغایرة المغایرة
الخارجیة ای بحسب الوجود کما ذہب الیہ الشـ فلا یرد علیہ ما یقال علیہ علی ہذا لیس لقولہ وعلی ذلک
زیادة نفع اذ المغایرة بین المجموع الاقل والاکثر منہ غیر محتاج الی مثل ہذا التائید ووجہ عدم الورود ظاہر
لکن یرد علیہ ان دعوی الابتناء غیر مسلمة فانہ ما قال الا بصدور شئی عن المجموع آ ب ج وہذا لا یدل
علی ان للمجموع وجودا کما قال الیہ بعض المتاخرین من المحققین فان صدور شئی عن المجموع یمکن بان یکون
الفاعل آ و ب ج شرطا ان لو آن کان مطلوبہ ان الابتناء بضم مقدمة ثبت سابقا فی وجود المجموع
فکل کلام وقع فی الصدور المبتنی علی شرطیة شئی موجود مبنی علیہ وایضا لا خفاء فی بعد ہذا التوجیہ
او اشارة الی جزئیة المجموع للمجموع فہو ایضا غیر مسلم فانہ لا اخر ولا عین للجزئیة ولو قال قائل الصدور
شئی عن مجموع آ ب ج بضم مقدمة ان المجموع عدم خروجہ ظاہر کما یلوح من کلام الشـ سابقا فالحاصل
ان مجموع آ ب ج لا بد ان یکون موجودا لکون الکلام فی الصادرة الموجودة وہذا مشتمل علی وجودات
واذا وجد فلا بد ان یکون جزءً لعدم خروجہ ضرورة لیصح ان صحت المقدمات وجملة الامر ان کلام المحقق
غیر مبنی علی الجزئیة ولا علی المغایرة ولا علی الوجود فان ابتناءہ لیس الا علی ان للآحاد وجودات وللآحاد
جزئیة وواحد منہا فاعل وآخر شرط ومثل ہذا القول کثیر من النافین لوجود المجموع وجزئیتہ فلنعم ما فی
القرابانیة من عدم ظہور وجہ الابتناء علی الجزئیة واما ہو ما بعد ہذا القول بل لم یظہر ما نقلہ ہہنا ان الاثنین
مع الثلاثة موجودة مثلا ففیہ خفاء فان مجموع الثلاثة مجموع فمعہ اثنان ایضا موجود فانہ لا فرق بین
مجموع ومجموع وان لم یکن موجودا فالاثنان والثلاثة سیان والظاہر من کلامہا الکلام علی الاثنین
خاصة قولہ وعلی ہذا ینبنی البرہان المشہور آہ الابتناء علی الموجود وجہ ظاہر فان مجموع الممکنات
لو لم یکن موجودا فلا یطلب لہ علة غایة الامر یکون الآحاد علة ولہا علل متسلسلة فان ابطل التسلسل
فیفوت غرضہم وہو اقامة البرہان یصفوا عن مؤنة ابطال التسلسل او الدور واما الجزئیة فلک
یظہر ابتناؤہ علیہا الیس حاصل البرہان ان الجملة لا بد لہا من علة وہی لا یجوز ان یکون جزءہا فیکون
خارجا وہو الواجب والمجموعات لو لم یکن اجزاء وہی ممکنة کیف یسح ان الخارج واجب ...

الشیخ مقیم لہذا البرہان مع ان جزئیۃ العدد للعدد وینکرہا وقد عرفت ان العدد والمعدود متساویان فی
ہذا الحکم فہذا من العجیب قولہ ولا قدح فی ہذا الدلیل ای لا قدح صحیحا فانہ ربما یقدح بالتزام علیۃ الجملۃ
نفسہا ولہ دفع فی موضعہ وہذا القدح بلا دفع فان المجموع لیس لہ وجود سوی وجودات الاجزاء فیکفی
ان یکون آ معلولا لب وب لج وج لد الی غیر النہایۃ فالمجموع من آ الی لا نہایۃ معلول المجموع من ب
الی غیر النہایۃ ویفہم من کلام المتاخرین المحققین ان القدح بوجہین الاول القدح فی امتناع علیۃ الجزء
والثانی منع احتیاج الجملۃ الی علۃ وہذا مبنی علی ان المجموع موجود بوجود علیحدۃ واما لو کان وجود الجملۃ
ہو وجودات الاجزاء فیکون موجودا بلا شبہۃ فیحتاج الی علۃ فما القدح الا القدح الواحد فما اختل حصر الشارح
القدح قولہ فعلم ان المتعدد الا قبل الخ تفریع علی تمام الکلام من وسیلے ہہنا کلام الی ہہنا ان کان قولہ
وعلی ذلک یتبنی الخ اشارۃ الی الوجود وان کان اشارۃ الی الجزء فتفریعہ علی قولہ وعلی ذلک یتبنی صحیح
بلا مریۃ قولہ وما یتوہم آہ وقد مر الکلام علی وجہ التفصیل فتذکر فان قلت قد قرر الشارح فساد ہذا التوہم فما وجہ
الایراد ہہنا قلت مقصودہ دفع ایراد یرد علی دلیل اثبات الواجب ولذلک ما فصل تفصیلا وان شئت
قلت انہ توہم علی القول السابق لکن ایرادہ ہہنا لان قولہ وعلی ذلک وقولہ الآخر وعلی ہذا یتبنی وقعا
فی البین للتائید فہذا التوہم مرتبط بالدلیل بہذا التائید وبالجملۃ فالامر سہل قولہ فان قلت الخ لما
اشترط الترتیب فی صحۃ جریان البرہان وقد اثبت ان الترتب ثابت فی جملۃ غیر المتناہی فاورد علیہ
ان معلومات اللہ تعالی یلزم ان تکون متناہیۃ علی ہذا التقدیر لجریان البرہان تلخیصہ ان الامور المعلومۃ
غیر متناہیۃ وعلمہ تعالی تعلق بکل منہا فالعلوم غیر متناہیۃ بالفعل وقد ابطلہ البرہان فالمراد من المعلومات
الاشیاء من حیث انہ تعلق العلم بہا لا ذواتہا واجاب بتسلیم تناہیہا من حیث انہ تعلق العلم بہا فان
علم الواجب بسیط واحد الخ فقولہ ولذلک ذہب الفلاسفۃ الخ تفریع علی کون علم الواجب تعالی الخ
واحدا بسیطا متعلقا بالمتکثر حاصلہ ان کون العلم واحدا والمعلوم متعددا لما کان متحققا عندہم فیکون
اجمالا فان الاجمال قد یکون بہذا الوجہ وقد یکون بحصول متعدد بصورۃ واحدۃ بحیث یکون ذلک
الحصول مبدأ لحصول المتعدد بصور متعددۃ وہذا علم بالقوۃ للامور المتعددۃ ویمکن ان یکون ہذا التفریع
مثل ان یقال زید حیوان ناطق فہو انسان وقولہ وذہب بعضہم الخ اما معطوف علی قولہ فذہب الفلاسفۃ
فیکون داخلا فی المفرع باعتبار ان العلم الاجمالی لیس علما بالفعل عند الجلیل من النظار او باعتبار ان العلم

الواحد لا یتعلق متعددا ولم یکن علوما متکثرة فغیر عالم وہذہ اوہام فاسدة فان العلم عبارة عن الانکشاف وہذا یمکن ان یکون بحضور المعلوم نفسہ عند العالم ویکون ذات العالم مبدأ للانکشاف وہذا اتم الوجوہ العلمیة وان ساعدنا الوقت فسنفصلہ انشاء اللہ تعالیٰ قولہ واما معطوف علی قولہ ولذلک ذہب الفلاسفة الخ فیکون ذکرہ فی البین استطرادا فالآن قلت ہذا الجواب انما یتمشی علی مذہب القدماء انا فین للعلم الحصولی واما علی مذہب المعلم الاول واشیاعہ القائلین بانطباع صور المعلومات فی ذاتہ تعالیٰ کما فیما لما نقل عنہ وعن الشیخین ابی علی وابی نصر وان کان عبارتہ فی الشفاء نافیة للارتسام لکن الاشارات ناصیة علیہ فلا قلت لما کان التحقیق ذلک دخلہ فی الجواب والا فلا مدار علیہ فانہ علی تقدیر الانطباع لم یثبت قولہم بانطباع کل المعلومات بصور متعددة بحذاء المعلومات ہذا اجمال والذی من مذہب ان الکلیات معلومة بحصول انفسہا والجزئیات المادیة معلومة علی وجہ الکلیة وعبارة النجاة نص فی ان الجزئیات معلومة باسبابہا بحیث ینحصر فی شخص لما کان العلم بحصول الصورة لزم حصول صورة بازاء کل معلوم فقد لزم الصور الغیر المتناہیة البتة فان الکلیات ان جاز منع عدم تناہیہا فلا یجوز منع عدم تناہی الجزئیات وصورہا المنحصرة فی اشخاصہا فیلزم علیہم جریان البراہین فیہا فیلزم تناہیہا ویلزم عدم معلومیة بعض الاشیاء لانہا غیر متناہیة بمعنی لا تقف ثم لا حاجة فی اثبات الترتیب الی ما ذکرہ الشارح المحقق لان الشیخ صرح بان الصور معلولة بتوسط بعض لبعض لئلا یلزم صدور الکثیر عن الواحد فتعرض الشارح المحقق لہذا المذہب اشارة الی ان ایراد جریان براہین التسلسل فی الصور العلمیة لازمة علی قائلہا فافہم فانہ ملحق غریب قولہ فان قلت الخ ہذا اعتراض علی عدم الاشتراط المذکور بنفس المعلومات فانہا غیر متناہیة بلا شبہة واجاب بانہ لا یرد علینا فانا قائلون بتناہی الحوادث فی جہة المضی واما الحوادث الاستقبالیة فہو لا تقفیة فما وجد منہا فہو متناہ فجریان البرہان اما ان یکون باعتبار وجودہا العلمی فقد عرفت حالہ او الوجود الخارجی وہو بمعنی لا تقف الی حد فلا یرد وفیہ نظر فان علم الواجب لیس بزمانی کعلمنا فانا نعلم زیدا بانہ سیوجد او وجد الآن او امس ولا مضی ولا استقبال ولا الحال عند الواجب تعالیٰ کما ہو التحقیق وتنظیرہ مرکز الدائرة ونقطة من نقاط القطر غیر المرکز فان کل نقطة فرض علی المحیط فہی متفاوتة النسبة بحسب القرب والبعد بالنسبة الی تلک النقطة ولیس کذلک بالنسبة الی المرکز فکذا المعلومات الواجبة بالنسبة الینا بعضہا متوقع الوجود وبعضہا دخل

في بدو الوجود وليس كك بالنسبة اليه تعالى كما هو التحقيق فح يختار الشق الثاني وعدم الوقوف غير محصور
بل كلها عنده سواسية ويبتنى هذا الاعتراض على ان الزمان مع الكائنات المتخصصة باوقاتها موجود
في الدهر والواقع فحينئذ يمكن ان يكون علمه محيطا بالزمان مع ما فيه من الكائنات المتخصصة باوقاتها
كما هي عليه والمتكلمون لا يقولون بوجود الزمان على هذا الوجه ولا يقولون بالدهر كما هو مزعوم الفلاسفة
بل الزمان عندهم امر موهوم ظرفية على سبيل التوهم وكلما يوجد في حاق الواقع وكلما يعدم يعدم عن
حاق الواقع فالقبليات والبعديات عندهم بحسب الوجود الواقعي كما قد عرفت سابقا فالباري
الفعال كان موجودا في الواقع مع عدم الحوادث وكان قبلها ثم اذا اوجد بعضا منها صار معها في
الواقع وبقي متقدما على ما لم يوجد ثم اذا انعدم هذه الحوادث صار بعده ويتوهم من هذه القبليات و
البعديات امتداد زماني فاصل بين الحوادث والواقع الذي فيه حدوث الحوادث كانه امر ممتد كما مر والباري
تعالى يعلم في الازل كما يوجد فيعلم انه يوجد في الواقع بحيث يتوهم قبل وجوده مدة كذا ثم ينعدم عن الواقع
بحيث يتوهم بين العدمين مدة كذا يبقى ويستمر فيه وجوده والعلم بها ثابت له تعالى من الازل فان اخذت
هذه الاشياء ويقال انها غير متناهية يجري فيه البرهان فان اخذت بما هي معلومة فلا وجود لها الا
الانكشاف لا غير وان اخذت باعتبار وجوداتها في الواقع فهي متناهية لكن غير واقفة الى حد فيتجه
البرهان متحققة فلا اعتراض على المتكلمين نعم يرد على الفلاسفة الذاهبين الى وجودات هذه الاشياء
المعلومة في الدهر فافهم فانه ملحق غريب واجاب من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصفوة [illegible] بالزام
على مزعوم الفلاسفة ان المعلومات ح مسلم انها ليست الا تقف لكن لا ترتب فان الحوادث بعضها
كان متقدما على بعض آخر باعتبار الاعداد والاعداد في هذا النحو من الوجود فانها مجتمعة والاعداد في
الاجتماع فالترتيب ليس الا باعتبار الوجود التعاقبي اي الزماني ولا اجتماع فانعدم شرط الجريان وهذا
الاعتذار لا يصح من قبل الشم فان المعلومات لما اجتمعت بالنسبة الى الواجب تعالى فالمجموعات
متحققة بلا شبهة لانها اجزاء وتحقق الكل بدون الجزء في اي موطن فرض محال وههنا بحث فانه بهذه
البراهين ابطلوا عدم التناهي في جهة الماضي وهذا القدر بعينه جار هناك فالتفرقة تحكم وجملة الامر ان
اجراء البراهين في الماضي اما باعتبار وجوده الزماني فهو متعاقب الاحاد فلا جريان وان اجري باعتبار
نسبته الى الواجب يعني بالنسبة الى حضوره فهو والمستقبل سواء ولا فرق باعتبار ان الماضي قد دخل

في الوجود والمستقبل متوقع فقد عرفت حال هذه التفرقة وان فرق بان الحضور آب عن الترتب
فالماضي كك والفرق تحكم فان قلت قطعنا النظر عن تفرقتنا بين الماضي والمستقبل فما تقول في المستقبل
فانه باعتبار الحضور مجتمع والترتب باعتبار الجزئية للمجموع او باعتبار اللازم قد ثبت فاجتمع شرط
الجريان قلت ان صح وجود الشرطين غاية ما سيرد في هذا المقام ما قد قلنا في حديث الدهر فتذكره
فانا قد بينا سابقا ان البراهين تجري في الامور المتعاقبة المتسلسلة في ظرف الماضي والمستقبل ويلزم
منه بطلان مزعوم الفلاسفة في الدهر ولا يضر المتكلمين اصلا ولتعلم ان المتكلمين مع اصرارهم على كون
ما قالت الفلاسفة في الدهر قعقعة حكموا بجريان البراهين في الماضي دون المستقبل وقرر ناصرهم بان الحوادث الماضية كلها خرجت
من القوة الى الفعل في الواقع فلو كانت غير متناهية يلزم وجود المضايف بدون مضايف آخر في الواقع ونظر تطبيق مراتب الكل على مراتب
الجزء التناهي او التساوي وهذا بخلاف الاستقباليات لانها لم تخرج جميعها الى الفعل وما يخرج لا يخرج
الا متناهيا فلا يلزم الخلف ونحن نقول ان الماضية وان خرجت لكن خرجت على سبيل التعاقب
في الواقع فما خرجت قدر منها الى الفعل الا وانعدمت القدر الذي قبلها والقدر الذي انعدمت
صارت من قبيل الصفار بعد ما كانت واقعية فالبراهين ان اجريت في القدر الموجود منها فهي
متناهية وعدد المتضايفات فيها متكافئة وان اجري في الجميع الماضية فهي مجموع موجود في الواقع
ومعدوم وهذا الجميع غير متحقق اصلا فلا يمكن فيه التطبيق ولا يطلب تكافؤ المتضائفات اصلا فالفرق
بين الماضية والمستقبلة في جريان البراهين في الاولى دون الثانية تحكم بل الحق عدم الجريان
فيهما على القول بانكار دهر الفلاسفة فافهم فانه لمحق عجيب **قوله** واعلم ان المتكلمين الخ وههنا شك
تصويره ان التعلق الذي لا بد له من وجود المتعلق به هو التعلق بحيث يقتضي وجوده حقيقة فعلى
هذا ان كان شبح المتعلق ومثاله الذي هو مغاير له ذاتا وماهية لا يكفي للتعلق ولا شك ان زيدا
وجوده ليس وجود عمرو في نفس الامر فاذا تقرر هذا فنقول اذا تصورنا زيدا قبل دخوله في حريم الوجود
فلا بد من ارتسام صورة منه في الخيال كما هو مذهب القائلين بالوجود الذهني وتلك الصورة امر حال
في قوة متشخص بها ووجودها ليس عين وجود زيد والا فرضنا انه باق الى حين دخول زيد في عالم الوجود
فيلزم ان يكون لشخص واحد وجودان وتشخصان وهو بط بداهة فتلك الصورة ان كانت شبحا فالحق
الذي الزم المتكلم عائد بلا خفاء وان كانت متحدة مع زيد بالنوع فحالها كحال زيد بالنسبة الى عمرو وقد

قلنا ان وجود زید لیس عین وجود عمرو فلو کفی مثل هذا الوجود فی التعلق بالمعدوم فلیکف وجود عمرو فی
التعلق بزید المعدوم ولیکف ایضا وجود الشبح وایضا کیف یکون تلک الصورة حیوانا حساسا ناطقا
مدرکا مع تلک الامور یقتضی الوجود فی نفسه کما هو مقرر فی مدارک الخصم ولا یصح نفی علم زید قبل الوجود
فانه مخالف البداهة والتصریحات وایضا یحکم علی زید بانه سیوجد وامثاله ولیس بموجود الآن وهذه
الاحکام لیست ثابتة لتلک الصورة فانها موجودة بالفعل ومن ههنا لاح ان هذا السؤال لیس بمختص
بهذا الدلیل بل وارد علی دلیلهم المشهور علی الوجود الذهنی بل هو وارد علی نفس الوجود الذهنی فتامل
اجاب البعض عن هذا الشک فی بعض تعلیقاته علی شرح التجرید بانه ان اراد الشاک ان الوجود الذهنی
لیس عین زید بوجه من الوجوه فهو غلط فانه بعد تجرید الصورة الذهنیة عن المشخصات الذهنیة عین الوجود
الخارجی وان اراد انه لیس عینه ماخوذا مع جمیع المشخصات فهو مسلم لکن لا یضر الخصم ولا ینفعه فان القدر
المسلم هو وجود المتعلق مطلقا هو موجود فی الذهن فانه عین الموجود الخارجی بعد حذف المشخصات
وانت بما عرفت من تقریر السؤال لا یخفی علیک ضعف هذا الجواب بظاهره ویظهر قوة الاشکالات واردة
علیه تامل کلامه مستقاربة مما مر وفی نفسها الاول ان التشخصات متباینة فلا یجوز اجتماع اثنین منها فی
شخص واحد وهذه المقدمة بداهة والثانی انه اذا اجتمع فی تلک الصورة تشخصان لزم ان یکون هذا
الشخص شخصین اذ الماهیة مع کل تشخص شخص آخر والثالث انه لو اجتمع التشخصان الذهنیة والخارجیة فی
شخص واحد فلا یخلو اما ان یکون لکل واحد منهما دخل فی افادة الشخصیة اولا فان کان الاول کان
تشخصه بکلیهما فکیف یکون قبل التجرید وبعده شخصا واحدا وهو الشخص الخارجی وعلی الثانی لم یکن باحدهما
متشخصا شخصا ولا ریبة فی ان مبنی هذه الاعتراضات علی امر واحد وهو ان الشخص الذهنی متحد بالشخص
الخارجی تشخصا وشخصا. لم یرو الا ان الصورة الذهنیة بعد التجرید من المشخصات الذهنیة متحدة مع الشخص
الخارجی هذا الکلام صادق لان الصورة بعد حذف المشخصات عنها لیست الا الطبیعة المرسلة وهی متحدة
بالشخص الخارجی وانما قلنا ان قوتها یظهر مما مر لانه قد مر ان الوجود الذی لا بد للتعلق هو وجود المتعلق
حقیقة فالصورة الذهنیة ان کان وجودها عین وجود الموجود الخارجی فیلزم المحذورات التی اوردنا
وان لم یکن کذلک بل یکون عینا له بعد حذف المشخصات فهذا الوجود خارج عن البحث الیس کما ان وجود
زید عین وجود عمرو بعد حذف المشخصات فما باله لا یکفی فی التعلق حتی یحتاج الی الوجود فی الذهن هذا ظ

فی بادی الامر لکن الشیخ نص ان الصور الخیالیۃ والحسیۃ مکتنفۃ بالکمیات والکیفیات المخصوصۃ بحیث
تابی عن فرض الشرکۃ وفی الصورۃ الخیالیۃ التجرید عن العلاقۃ الوضعیۃ بینہا وبین مادتہا وفی الصورۃ
الحسیۃ لابد من علاقۃ وضعیۃ وہذا نص منہ بان الحاصل فی الحاسۃ نفس الاشخاص الخارجیۃ باہی
اشخاص ودلائل الوجود الذہنی لوتمت لدلت علی ان الحاصل ہی الاشخاص ولہذا المحقق قد قال
فی الحاشیۃ الجدیدۃ علی شرح التجرید ان التشخص الخارجی لیس تشخصا الابحسب الخارج فلا یمکن
تکثر التشخص فی الخارج واما فی الذہن فلیس ذلک التشخص تشخصا بل یجوز تکثرہ فی الذہن ولذا
تعرضہ تشخصات فی قوی کثیرۃ وبہذا یظہر ایضا ان الحاصل فی الحاسۃ عین التشخص الخارجی مع التشخص الخارجی
لکن ہذا التشخص غیر آب عن التکثر الحسی ویلزم من ہذا ان الصورۃ الحسیۃ ان جردت عن التشخص یبقی شخصا
متحدا معہا آن سلم ہذا فلا ایراد اصلا وبیندفع اشکالات الناقد وان لم یسلم ویدعی بداہۃ خلافہ فالامر مشکل
وحاول التفصی ذلک الناقد بما حاصلہ ان المعلوم بالذات ہو الصورۃ الذہنیۃ کما تقرر فی موضعہ
والصورۃ ربما تکون مطابقۃ للامر الخارجی بحیث اذا وجدت فی الخارج کانت عینہ واذا الحکم علیہا یتعدی
الحکم الی الامر الخارجی فقول الشاک انا نحکم علی الجزئی المعدوم ان کان مرادہ انا نحکم علی نفس الجزئی فذلک غیر مسلم
فان المحکوم علیہ ہو المعلوم بالذات والمعلوم بالذات لیس الا الصورۃ وان اراد انا نحکم علی الصورۃ الذہنیۃ علی وجہ
یتعدی فہو حق لکن لایضرنا ولا ینفعہ وہذا لا یفی ایضا حق الوفاء فان الصورۃ الذہنیۃ معلوم بالذات
بالعلم الحضوری وہذا العلم غیر کاف فی ذلک الحکم بل ہو متفرع علی العلم الحصولی المتعلق بالمعلوم وہو ماہیتہ
بقطع النظر عن التشخصات الذہنیۃ وایضا لما کان الموجود الخارجی وہو غیر الصورۃ تشخصا ووجودا
فکیف یتعدی الحکم الیہ فتحقیق الجواب ان الصورۃ الذہنیۃ لہا نحو من الاتحاد مع الموجود الخارجی فانا
نتصور المعدوم المطلق ای مفہومہ ولا شبہۃ فی ان الصورۃ الحاصلۃ منہ لایکون معدوما البتۃ مع
ان لہا نحو من الاتحاد مع حقیقۃ المعدوم حقیقۃ ولذلک ینجر الحکم علیہا الی المعدومات والسر فیہ ان
المحکوم علیہ لاینظر فیہ من حیث حصولہ فی الذہن وتشخصہ بالذہن بل ینظر الیہ من حیث ہو معدوم
وہکذا فیما نحن فیہ یحکم علی الصورۃ الذہنیۃ لا من حیث انہا صورۃ ذہنیۃ متشخصۃ بالذہن بل من حیث
انہا متحدۃ مع الموجود کالفرد المنتشر فالمحکوم علیہ والمتعلق ہو الصورۃ الذہنیۃ الموجودۃ فی الذہن
ولکن لکونہ حاملا للنحو من الاتحاد مع الموجود الخارجی یسری الاحکام علیہ الی الخارجی وما شبہ ہذا الاتحاد

باتحاد المعلوم بالانتشار مع الموجود الخارجی المعلوم فی البیض المتشابۃ بالبیض ہذا الاتحاد معلوم بالوجہ
غایۃ الامر لا انکنہہ معلوما ضرورۃ ان فارقا تحقق بین وجودی زید وعمرو وجود الصورۃ وزید لاکن
لا نقدر علی تفصیلہ کالواجب تعالی فانا نعلم ضرورۃ او برہانا ان علمہ ذاتہ وذاتہ ہو وجودہ لا الوجود
المصدری المعلوم بداہۃ مع انا لا انکنہہ شیا من ذلک فہذا کلام الشیخ کما یظہر بالنظر الی کلامہ فان
اراد المحاول ہذا فرحبا بالوفاق ولکن تصحیح ایراداتہ مشکل وان اراد غیرہ فمطالب بالبیان ہذا غایۃ ما یقال
ان صح فیہا والا فینبغی ان یرجع عنہا ولتعلم انہ لو اورد الشک باستنقاض الدلیل بالمعدومات
المحضۃ فان العقل اذا تصورہا فقد وجد التعلق بین العاقل والمعدوم المحض والدلیل ناف لذلک
لہ وجہ بل ہو الظاہر لانہ یتوہم فی الاول ان وجود زید فی الاستقبال یجوز ان یکون کافیا فی التعلق
وان وجودہ الخیالی لا باس بکفایتہ واما المعدوم المحض فلا وجود لہ لا فی الخارج ولا فی الذہن فانہ
لا حقیقۃ لہ وما لا یکون لہ حقیقۃ لا یکون موجودا فی موطن فانہ لو کان موجودا فی موطن سواء کان
ہو الذہن او غیرہ فلا یکون معدوما مطلقا وقد یدفع بمثل ما مر ویطلب التفصیل من رسالۃ المجہول
المطلق واللہ اعلم قولہ وانت خبیر الخ اقول انہم ما التجئوا بحدوث التعلق لدفع ہذہ الاشکال بل ہم جوزوا
التعلق بالمعدوم مع انہم منکر الوجود الذہنی کما نقل عنہم وزعموا ان التمیز العلمی للمعلوم کاف لتعلق العلم
بہ وانما قالوا بحدوث التعلق لانہ لو علم بوجود زید فی الازل وہو موجود فیما لا یزال للزم الکذب کما قال
الشیخ ابو الحسن الاشعری ویفہم من کلمات المفسرین وہو بری عنہ فقال فانہ لا یخلو عن شوائب
الشبہۃ کما یظہر لک فیما اشیر الیہ سابقا فی الکتاب وفی الحاشیۃ قولہ وفیما ذکرنا مخلص عن ذلک
والذی یظہر لنا انہ لا مخلص للشیخ ومن ہو علی اثرہ من حزب حدوث العالم والا فالخصم فلہ مخلص
اما الاول فلان العالم بجمیع ما فیہ لما کان حادثا کان معدوما فی الازل فکان اللہ ولم یکن معہ شیء
فکان اللہ تعالی موجودا والعالم معدوما عندہ محضا فلو کان عالما فقد تعلق العلم بالمعدوم
وقد کان عندہ من اجلی البدیہیات ان التعلق بین العالم والمعدوم المحض کان محالا ولقول
ببساطۃ العلم وکونہ اجمالیا لا یکفی کما لا یخفی فان قال بالوجود الذہنی فللقائل ان یقول این
ذلک لوجود الاذہان حادثۃ لم تکن موجودۃ فی الازل وان قال بارتسام المعدومات فی
الواجب فلا بساطۃ فی العلم علی انہ مخالف لرائہ فان الشیخ منکر الارتسام وان قال انہ عالم

بوجہ کلی جامع فللقائل ایضا ان یقول فلا یکون عالما بزید وعمرو بما ہما زید وعمرو وقد قالوا ہو لا بہت وایضا فتشنیعهم علی القائلین بالعلم بالوجہ الکلی فی غیر موضع فتامل واما الثانی فلان المعلوم عنده قدیم فالعلم قدیم ولا یحدث ورودا ما الحوادث فلیست بمعدومۃ فی الواقع بل انما عدمہا بالنسبۃ الی زمان زمان کعدم الجسم من مکان لیس یوجب عدما فی الواقع فاللہ تعالی عالم بالزمان وما فیہ لا بانہ ماض او مستقبل فان المضی والاستقبال انما ہو بالنسبۃ الی ما ہو نسبۃ لہ الی الزمان واما ما ہو متعال عنہ فلا یقاس الیہ مضی واستقبال کما مر من نسبۃ المرکز والمحیط واما اصحاب الحدوث فلیس یصح منہم ان یقولوا ان العدم اضافی فان اللہ تعالی فی الازل ولیس معہ شیٔ فی الواقع فلا زمان ولہ تقدم انفکاکی فی الخارج لا بحسب مرتبۃ من مراتب العقل فقط فان الحوادث بل العالم کلہا معدومۃ وحال کون الالہ عالما فلزم التخلف والا یلزم علی الخصم خلف فان العالم ازلی دہری وحادث زمانی ولا نسبۃ لہ زمانیۃ ہذا فائدۃ فلیکن ہذا ایضا من ازلیۃ علی القدم وتقریرہ علی الوجہ المفصل ان الواجب عالم من الازل لا ینفک عن صفۃ العلم ولیکن ہذا ہہنا موضوعا فلو کان العالم حادثا فی الواقع لتعلق العلم بالمعدوم وہو خلف بما زعمہ الشارح اجلی البدیہیات فلا بد من ان یکون قدیما وہو اما قدیم دہری ولا یلزم علیہ فساد او قدیم زمانی وہذا فی جمیع الزمانیات یکذبہ الضرورۃ وعلی الاول فاما الاشخاص بحیث لا یکون لہا عدم زمانی ایضا کالعقول مثلا او بحیث یکون حوادث بالنسبۃ الی الزمان والاشخاص متعاقبۃ فیہ فالزمان قدیم بالشخص ولا نعنی بالقدم الا ہذا القدر ولیعلم ان ما فی القراباغیۃ من قبل المتکلم ان الواجب لیس بزمانی وکذا صفاتہ فتعلق العلم بوجود المعلومات فیما لا یزال کما یقول الخصم بحضور جمیع المعلومات عندہ من الازل الی الابد کل فی وقتہ حادث لکن القراباغیۃ قالت ہذا اسلم فما اختارہ الشارح واحالت بیانہ الی الآتی یحتاج الی تامل تام غامض فلتک ان اخذت التذکر بما قلنا نوعیتہ فی جواب الافساد **قولہ** وقد اسبغنا الخ الاسباغ بالموحدۃ التحتانیۃ والسین المہملۃ والغین المعجمۃ الاتمام ویجوز ان یکون من الشین المعجمۃ والعین المہملۃ وہو معروف **قولہ** ثم اقول الخ اشارۃ الی رد دلیل یستدل بہ الخصم علی القدم واما الاستدلال فتقریرہ ان العالم لو کان حادثا لکان الزمان ایضا حادثا لکونہ منہ فیکون مسبوقا بالعدم وہذہ السبقۃ انفکاکیۃ فہی زمانیۃ اذ السبق الزمانی لیس الا کون السابق بحیث لا یجتمع مع المسبوق

فی الواقع بالنظر الی السابق فیکون قبل الزمانی زمان وہذا محال فالحدوث صح والجواب عنہ واضح فان الزمان عند المتکلمین امر وہمی لیس موجودا اصلا فضلا عن ان یکون قدیما او حادثا لکن الشیخ المحقق سلک فی الجواب مسلکا آخر بعد تسلیم وجود الزمان فردہ بوجہ آخر وتقریر الرد ان العدم سابق بسبق لا یقتضی استداد اسمیتموہ زمانا بل یجوز ان یکون العدم سابقا بحیث لا یجتمع مع الوجود ولا یکون معیارا سوی السابق والمسبوق ولکن الوہم لکونہ مشغوفا بتقادم الزمانیات وما قالوا بتحلیل الاستداد الزمانی فی اکثر الامور لا یجدہ فی اول الامر ولا عبرۃ بہ کما لا عبرۃ بہ فی الاستداد المکانی والجواب عنہ ان العدم لا یسبق لذاتہ لکونہ قد یوجد بعد ایضا فلا بد من معیار یکون بحسب محاذرتہ نعم مقدما وہو الزمان فانہ ان کان مقدما لذاتہ فبہا والا فیحتاج الی معیار آخر ولا یتسلسل فینتہی الی ما ہو متقدم لذاتہ وہو المعنی بالزمان والجواب عنہ ان تقدم العدم علی الزمان وتاخرہ ان تحقق کلاہما بالذات للعدم بمعنی نفی الواسطۃ فی العروض وصیرورتہ متاخرا لا ینافی ذلک لانہ یجوز ان یکون ہناک واسطۃ فی الثبوت وہی تعلق ارادۃ الباری وبہ یتقدم تارۃ ویتاخر اخری فافہم وفیہ نظر بوجہ آخر فان العدم اللاحق وان کان متحدا مع العدم السابق فی مطلق العدم ولا کلام فیہ بل الکلام فی خصوصیۃ العدم فیجوز ان یکون العدم الخاص مقدما لذاتہ کاجزاء الزمان والجواب ان العدم بمعنی لا خصوصیۃ لہ سوی الحصص فانہ لا تاصل لہ ان ہو الا من الانتزاعیات الافراد لہ سوی الحصص وہی لا تتحصل الا بالاضافۃ والمضاف الیہ ہہنا واحد وہو الزمان فلا یکون لہ عدمان لاحق وسابق فحینئذ عروض التقدم لو کان لذات العدم لکان العدم الواحد سابقا ولاحقا ہف فلا بد من امکان آخر یسع تقدم العدم وتاخرہ فان قلت فعلی ہذا ما ذکرت یلزم ان لا یکون لشیئ واحد عدمان قلنا نعم لیس لشیئ عدمان بالنظر الیہ نفسہ فقط بل انما العدمان لہ بالنظر الی الزمان فعدم زید من زمان عدم وعدمہ من زمان آخر عدم آخر فالمضاف الیہ متعدد کسلوب الاکوان المکانیۃ من زید ولا سبیل لنا ان نقول ہذا فی عدم الزمان فانہ لا زمان قبلہ وفیہ نظر فان العدم لشیئ واحد واحد لکن العدم المضاف الی شیئ لذاتہ متقدم فعدم کل شیئ مقدم علی وجودہ بلا افتقار الی مکان واما العدم اللاحق فہو لکونہ لیس عدما فی الواقع بل انما ہو عدم من الزمان البعد موخرا فلا محذور فقولک

لان العدم کما ہو قبل ہو بعد ایضا غیر مسلم فان العدم الواقع لیس الا قبل واما العدم الآخر فہو عدم من الزمان لا عدم فی الواقع فان الشیٔ الغائب فی زمان لا یرتفع عنہ وانما یرتفع عن زمان ہو بعد ذلک الزمان والجواب ان طبیعۃ عدم شیٔ معین ولیکن زید اذا نظر الیہا من حیث ہی ہی لا ینافی التقدم ولا التاخر بل لہا نسبۃ واحدۃ الیہما ولذلک یفتقر الی معیار التقدم والتاخر فان العقل کما یجوز ان کان انعدام العالم فوجد وکان الانعدام بدون زمان کذلک یجوز ان کان وجد قدیما ثم انعدم مرۃ فہذا العدم واقعی فلا خصوصیۃ لہ بالتقدم والتاخر ولذلک تراکم تقولون ان العالم قابل للفناء وانما اختلافکم فی الوقوع فتوجہ آخر ان الضرورۃ قاضیۃ بان تقدم عدم بدون ان یمر بین الوجود والعدم زمان حائل للتقدم غیر معقول وفیہ نظر ذکر فی الشرح من حدیث اختلاط الوہم لما کان الوقایۃ وہذا ما قالوہ ولکن دعوی البداہۃ من الجانبین من جانب الخصم ان تقدم الاعدام بدون مرور زمان غیر معقول ومن جانب المتکلم ان ہذا بداہۃ الوہم بل الجواز امر ضروری والاقرب ما عند الخصم فتامل فانہ دقیق وبالفوز فیہ حقیق واللہ الموفق بتسہیل الصواب قولہ وقولہم انا نجزم الخ فیہ اضطراب فانہ ان اراد ان تقدم اجزاء الزمان بعضہا علی بعض لا یکون الا بمرور امتداد سوی الزمان فلا شبہۃ فی صحۃ منعہ والمستند صحیح لکن احدًا ما قال بہ فضلا عن الخصم الملقب بالحکیم وان اراد ان ذلک التقدم لا یکون الا بامتداد سواء کان ہو الزمان او غیرہ فالمنع باطل ضرورۃ الیس الزمان امتداد ولا یصح الا بان ینکر الزمان فی اصل المنع فحاصل المنع ان تقدم الاجزاء امر وہمی فانہ لا زمان فلا اجزاء فلا تقدم فکانہ منع علی قولہ ان العالم ان حدث لکان الزمان حادثا فان الزمان لیس شیٔ حتی یتصف بالحدوث او القدم کما قد بیّنا سابقا ہذا غایۃ معناہ وفیہ ما تقرر فی وجود الزمان علی ان المستند فی غیر موقع فان التقدم الرتبی فی الامتداد المکانی لم یسم موجود وہو امتداد المکان وقد عممت الامتداد من ان یکون نفس المتقدم والمتاخر او غیرہ وقولہ لما کان الزمان متناہیا الخ قد عرفت شرحہ فتذکر قولہ فالباری متقدم الخ فیہ اشارۃ ان الواجب تعالی متقدم علی الحوادث تقدما انفکاکیا وہذا التقدم لیس بزمانی فان الواجب تعالے مبرا عن الزمانیۃ فلیجز ان یکون العدم کذلک وقد عرفت حال المنع والمستند بحسب نظائر

صحیح لکن الخصم ما یقول بتقدم الواجب علی الحادث بذلک التقدم بل ہما معان فان قلت ثُمّ ما الفرق بین معیۃ الواجب مع القدیم ومعیتہ مع الحادث ولیکن الکلام فی الحادث قلنا لا فرق فی المعیۃ بل انما الفرق ان القدیم سواء کان زمانیا او لا دخل فی دائرۃ القدم الزمانی بخلاف الحادث ولیکن الکلام فی الحادث ولتقدیم الی ہہنا آخر التوصل الاولی والعقبی حامدین لہ ومصلین علی نبیہ سید الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ واصحابہ نظام دینہ اللہم بارک لنا فی امورنا واجعل خیرا فی اولنا وآخرنا بحق سید انبیائک وخلصنا احبابہ صلوۃ اللہ علیہ وعلیہم ولما کانت ہذہ الکلمات متعلقۃ علی شرح العقائد الجلالیۃ قصدت بتاریخہا جار حواشی شرح الجلال وہو عرش وکتاب مبین وہو کتب شریف رجب فی سادس رمضان العظیم

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ الذی اناط نظام العالم بانبیائہ واولیائہ نحمدہ حمدا عاجزا عن عدو آلائہ ونشکرہ علی ان جعلنا من اتباع سید اصفیائہ ونصلی ونسلم علی سیدنا محمد مظہر المعارف الربانیۃ الذی خلق نور نبیہ من نورہ قبل کل موجوداتہ مظہر الحقائق الدینیۃ سید اہل ارضہ وسمائہ الذی جعل فی الیوم المشہود جمیع الانبیاء تحت لوائہ وعلی آلہ واصحابہ الذین جمہم کحب خاتم انبیائہ اما بعد فیقول العبد الضعیف المرتجی عفو مولاہ الکریم محمد ان اللہ عبد نجیب اللہ المادی الانصاری الفرنگی محلی نور اللہ قلبہ بنور الحب الصدق وکمالاتہ وہداہ الی صراط الذین نعم اللہ علیہم من انبیائہ واصفیائہ واولیائہ فان من اجل نعم اللہ ذی الفضل والکرم علی طلبۃ العلم ومحصلی الحکم طبع مجموعۃ شرح العقائد العضدیۃ للمحقق زبدۃ العلماء المحمدیۃ البالغ فی المعقول والمنقول جلال الملۃ والدین وحواشیہا الخمس الظاہرۃ آثارہا کالشموس الباہرۃ انوارہا احدہا حل المعاقد لشرح العقائد من تالیف عمدۃ المہرۃ المتاخرین وخلاصۃ الکملۃ الراسخین مولانا عبد الحلیم وثانیہا حاشیۃ الفاضل الجلیل باقر الجاکسی النبیل وثالثہا حاشیۃ المحقق کرم اللہ العلوی ورابعہا حاشیۃ کمال العلم والعرفان وملاذ التحقیق والتنقیح والتبیان مقدام المحققین مولانا کمال الدین السہالوی وخامسہا حاشیۃ استاذ الاساتذہ حجۃ الجہابذۃ الشیخ جدی خلاصۃ المتقدمین والمتاخرین مولانا نظام الملۃ والدین السہالوی قدس اللہ سرہ وذلک بہمۃ ذی الکرم واللطف الموکل ابی الفیض محمد یوسف صانہ اللہ تعالی عن موجبات التلہف اذ اصبحت المجموعۃ نورا للقلوب وشفاء الصدور وشاقۃ لناظریہا عما سواہا لحسن صورتہا وجمال معناہا فیا ایہا المشتاق لہا تحصیلہا لاربہ بتمتعا بالخیر انہا وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین